عبد العزيز لبيب *

روسّو بلسان عربيّ: بين صفاء النص وكُدورَتِه

تعالج هذه الدراسة من خلال معاينة ترجمة روسّو إلى العربية قضية الترجمة برمّتها، انطلاقًا من كون الترجمة ليست مشروطة، فقط، بذات المترجم واجتهاده في التأويل ووضعه الخاص قُبالة أثَر بلسان أجنبي، بل إن هذه «الوحدة المفكرة والكاتبة» مشروطة أيضًا بحاملها البنيوي «المتطور» باطّراد مع تراكم المعارف وتحوّلاتها النوعية. وضمن تصور للجنس الأدبي والمعرفي للنص وأثره في ترجمته المنصفة.

وتحوز الدراسة أهميتها من اعتنائها بترجمة الأثر الفرنسي، كون اللسان الفرنسي من بين الألسن الأوروبية التي احتك بها، أولًا، رواد النهضة اللغوية والأدبية والفكرية في البلاد العربية، وكان روسُو، كذلك، من أول أعلام الغرب الذين استقبلهم العرب، فكيّفوا لغتَه في لغتهم، ورمزيتَه في رمزيتهم، وفكرَه في فكرهم وثقافتهم، مع الاعتناء في الدراسة، على وجه الخصوص، بنصوص العقد الاجتماعي، وخطاب في أصل التفاوت وأسسه بين الناس، والاعترافات.

«[ولكن] للاصطلاح حكمًا نافذًا يسوق الألفاظ إلى المعنى الغريب فتنقاد، فإذا مرت عليها الأيام وصقلتها الألسنة والأقلام جاءت منطبقة عليه بلا إبهام ولا إيهام».
أديب إسحق، **الدرر**.

«ياء الإضافة في قولي وطني هي السبب في حبّي لوطني».
أديب إسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**.

---

* أستاذ الفلسفة ورئيس وحدة البحث والتنوير والحداثة، بجامعة تونس المنار.

مقدّمة

تفعل الترجمة على نحو ما تفعل أجيال الإنسان الصانع قديمًا وهي تصقل الأداة تباعًا وتكرارًا، بلا نهاية. وفي كل أوان من تلك الصيرورة، كان كل شيء يتغير: المصقول والصاقل والعالم المحيط، أي، على صعيد الترجمة، المُترجَمُ عنه، والمترجِم، والثقافة المترجَم إليها، فكل شيء يتغير لغة وفكرًا وتربية ومخيالًا؛ ذلك أن الترجمة ليست مشروطة، فقط، بذات المترجم واجتهاده في التأويل ووضعه الخاص قُبالة أثَر بلسان أجنبي، بل إن هذه «الوحدة المفكرة والكاتبة» التي تظهر بمظهر الحائزة على استقلال ذاتي وكأنها العنكبوت ينسج بيته من غدده – وهي كذلك بنسبة ما وعلى نحو ما – مشروطة أيضًا **بحاملها البنيوي** «المتطور» باطّراد مع تراكم المعارف وتحوّلاتها النوعية. وهي بنية محدِّدة لفعل الترجمة الذي هو أشمل من أن يُختزل في حدود تجربة أدبية جوّانية تمتحنها شخصية أدبية بـ«معية ذاتها»، أيًّا تكن فرادتها. والمقصود أن الترجمة المتفقهة، وهي التي يحققها أهل الاختصاص، تتعيّن، في نهاية المقام، بعوامل ثقافية ومعرفية برانيّة، وبسياق تواصلي وتذاوُتي (ما بين ذاتي) في لحظة تاريخية ما.

وهكذا، فإن ما يُنعت بـ«معاناة» المؤلِّف أو المترجم الوجدانية له في مقابل معرفي قوي يقابله في مجال «الاحتكاك» والتثاقف بين معقوليات لسانية وبين رمزيّاتٍ فَهْم وتأويل مختلفة وغير متكافئة، فنكون إزاء قطبين (أو أكثر) يتفاعلان ويتبادلان عناصرَهما اللسانية والرمزّية المتبلورة في أثر «أصلي» من جهة أولى، وفي أثر «مستقبِل» من جهة ثانية. ينطبع القطب الأول بطبائع «عقل تأسيسي» ينطوي هو بنفسه على طبائع مؤسَّسَة، وينطبع القطب الثاني بطبائع «عقل مؤسَّس» ينطوي بدوره على طبائع تأسيسية. ومعلوم أن لالاند، واضع هذين المفهومين، يذهب في **معجمه الفلسفي** إلى أن «**العقل التأسيسي**» كلي وثابت ومستديم، و«**العقل المؤسَّس**» جزئي وخصوصي ومتحول وظرفي. ولئن نستقي منه هذين المفهومين فنحن نرى الواحدَ منهما، على صعيد الترجمة، منطويًا على الآخر. فلو طبّقنا ذلك على نصٍّ أصلٍ لكان بمنزلة النص التأسيسي، وكان النص المترجَم إليه بمكانة النص المؤسَّس. وهذا معنى القطبين الرئيسين في الترجمة، متى كان هناك لسان ولغة قُبالة آخرَيْن. ولكن يجب ألّا نغفل البتّة عمّا هو مهم، وهو أن قطب اللسان المنقول عنه ينطوي بدوره على قطبين: قطب **تأسيسي بارز** قبالته قطب ثان مؤسَّس مستتر أو مغموط، وقطب اللسان المنقول إليه ينطوي بدوره على واحد **مؤسَّس بارز** قبالته ثان تأسيسي مستتر أو مغموط. ومفاد الأمر، هنا، أن للذات والبنية منزلتين ووظيفتين نسبيتين في عمل الترجمة، ونسبة هذه قد تزيد فتنقص نسبةُ تلك بمقتضى تدخّل عوامل وتأثيرات فعّالة متعددة ليس أقلَّها الوسطُ المعرفي المحيط وقرارات صاحب الترجمة. وما يحدد مقدار تلك النسبة هو الجنس الأدبي والمعرفي الذي يصَنَّف فيه النصّ الأصلي، فبقدر ما يكون النص أدبيًا تَرْجح نسبة الذات على نسبة البنية، أو قُلْ نسبة المؤسَّس على نسبة التأسيسي، يكون النصّ علميًا أو فلسفيًا تَرْجح نسبة التأسيسي على المؤسَّس. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه تسمية «**الترجمة المنصفة**». أمّا إذا أُخِذ ما هو أدبي مأخذًا علميًا أو أُخِذ ما هو علمي مأخذًا أدبيًا اختل التوازن والإنصاف، على نحو ما سنرى من خلال اختبار ترجمة روسّو إلى العربية.

صحيح أن لكل منظومة لسانية عريقة، مثل العربية، قوانين وعوامل نموها وتطورها الذاتيين. وإذْ تميزت العربية منذ القدم بضرب من **الاقتدار** أدام بنيتها وقواعدها ومفرداتها طوال قرون متتابعة، فإن هذه **الديمومة** هي بالذات ما أفقدها عنفوانها وكاد يميتها، أو لنقُل أعاقها، على الأقل، في حقول معرفية عدة لأسباب، منها ما هو من صميم ذاتها وما هو خارج عنها. ولكن صحيح أيضًا أن تحوّلات اللسان

وطفراته الكبرى جرت في أثناء الأزمات والثورات اللغوية والمعرفية داخل ثقافة ما، كما جرت حين طرأ على اللسان طارئٌ كبير ذو طابع مزدوج **جوّاني وبرّاني** في آن واحد، وهذا الطارئ الفعّال هو الترجمة لكونها زرعًا مفهوميًا ومصطلحيًا ورمزيًا من الخارج يفترض نحتًا واشتقاقًا من الداخل حتى ليظهر النصُّ المترجَم، على محكّها، بمظهر اختراع جديد. وحدها القطيعة الكبرى، منذ بدايات القرن التاسع عشر، بعثت اللسان العربي من تحت الرماد وقلبته وغربلته وجددته، ووفّقت، نسبيًا، بينه وبين العصر على الرغم من عوائق عدة، منها القصور السياسي العام.

أمّا ما يقود الناقدَ صوب هذا الضرب من الطرح، فأمران اثنان: **أولهما** هو ما بدا لنا نزعةً إنشائية شائعة في الترجمات العربية، لا لمؤلفات روسّو فقط، وإنما لغالب الآثار الأجنبية في مجال العلوم الإنسانية أيضًا. وأكثر الظن أن مأتى هذه النزعة هو ضرب من المقاربة البيانية التي تعتبر **الأثر** نصًا وجُملًا وكلمات وصورًا ومجازات وأسلوبًا، **لا غير**؛ فلا تقتضي ترجمته سوى فقه اللغتين وفقه علومهما، بصرف النظر عن **شروط** تأليف الأثر الأصلي **وإنتاج المعرفة** المحددة له والحافة به. فإذا كان ذلك كذلك، نحَتْ الترجمةُ منحًى أدبيًا إنشائيًا، وتوهم المترجمُ نفسَه مبدعًا، وفقد الأثرُ خاصيّاته المعرفية، وهي الغرض الأول من التأليف في الإنسانيات، ومنها الفلسفة كما سيأتي بيانه.

وأمّا **ثانيهما**، فهو أن أثر المترجم ينخرط في شبكة من علاقات متنوعة الطبائع، قائمة وصْلاً وفصلاً، بين ثقافات وألسن ولغات وخطابات استدلالية، وتجارب ذاتية أيضًا، تضعه، أي المترجم، إزاء **حركة تواصلية**، ولكنها ليست مجرد حركة خطية مستمرة أو «ناعمة» (رخوة/ Soft)، كما صار يُقال اليوم، وإنما هي حركة تراوح بين **الصفاء والكدورة** (Opaqueness)؛ بين الخطية (Linearity) والتأوّد (تشوه بصري، اعوجاج (Distortion)).

ولمّا كان اللسان الفرنسي من بين الألسن الأوروبية التي احتك بها، أولًا، رواد النهضة اللغوية والأدبية والفكرية في البلاد العربية، وكان روسّو، كذلك، من أول أعلام الغرب الذين استقبلهم العرب، فكيّفوا لغتَه في لغتهم، ورمزيتَه في رمزيتهم، وفكرَه في فكرهم وثقافتهم، لَزِمَنا أن نختبر المسائل والمشكلات التي بسطناها آنفًا بالنظر في ترجمات عربية معاصرة نقلت روسّو إلى العَربية، ومنها، على وجه الخصوص وبحسب الأهمية التي يوليها لها المترجمون العرب، **العقد الاجتماعي**، و**خطاب في أصل التفاوت وأسسه بين الناس**، و**الاعترافات**، صارفين النظر عمّا سواها حتّى نتمكن من التقريب والموازاة والمقارنة بين ترجمات متزامنة محمولة على آثار معيّنة واحدة لمؤلّف واحد، فيحصّل بذلك للمقاربة المنتهجة هنا مزيدًا من المعقولية والصلوحية.

الترجمة أمام إشكالية السكون والدينامية في فلسفة روسّو

لنبدأ بالتذكير، حثيثًا، ببعض المشهورات في شأن كتاب **أصل التفاوت**، لما في التذكير من فائدة توضيحية بالنسبة إلى ما سيأتي قوله. وأوّله أن **أصل التفاوت** يرفعه نظر بالغ الأصالة في الإنسان والتاريخ من منظور معرفتين مستحدثتيْن في العصر الكلاسيكي الغربي، **أولاهما** الأنثروبولوجيا الفلسفية التي استنبطت شفرةً ومفاتيحَ لعلوم الإنسان بها نقَلتْ خطابَ العقل الكلي إلى البنى الثقافية والسياسية المحكومة بمبدأ الأصل والاختلاف. وأمّا **ثانيتهما**، فهي فلسفة التاريخ المحكومة بمفهوم مركزي، وهو

مفهوم **قابلية الكمال** لدى الإنسان (Perfectibilté de l'homme /Perfectibility of Man). وأكثر الاحتمال أن يكون روسّو أول من ابتكره، أو على الأقل أول من صاغه في نسق نظري. ولهذا المفهوم طابع جدلي براديغمي معتاص (Complex)، بفضله سعى روسّو إلى تفسير الحركة المزدوجة والمفارقة التي حركت الإنسان في اتجاهين اثنين: التقدم ماديًا وتقنيًا، والتقهقر أخلاقيًا وسياسيًا. وهو لم يتقهقر إلّا لأنه «تقدم» على النهج الذي سنّته له «تنظيمات» ومؤسسات وضعية منخرمة. واللافت للنظر أن فرح أنطون، وهو كما هو معلوم من أول قارئي روسّو العرب، قد ترجم مفهوم قابلية الكمال ترجمة دقيقة في عبارة عربية مسهبة، وهي «**تدرُّجُ العالم في مراقي الكمال شيئًا فشيئًا**»[1]. ولهذا الضرب من الترجمة ما يبرره تمامًا في سياق الكلمات والعبارات الحافة باللفظ الفرنسي داخل النص الروسّوي نفسه، كعبارة «**التقدم عبر النُّمُوّات [التطورات] المتابعة للذهن البشري**» (progrès dans les développements successifs de l'esprit humain)[2]. وزعْمُنا هو أن أنطون أدرك مفهومًا هو أعوص ما حوت الفلسفة الروسّوية للتاريخ وللتربية، فهو مفهوم لا يُدرَك إلّا بإدراكها شاملة، وهي لا تُدرَك إلّا بإدراكه إدراكًا دقيقًا تامًا. لقد حدس أنطون، على نحوٍ ربما كان أوعى من تحليلات عدد من معاصريه الغربيين، أن الوضع الطبيعي إنما هو **معيار**، على هديه يريد الإنسان المستقبل، وليس **واقعة** تاريخية تقع وراءه فيحنّ إليها. هكذا تجنّب أنطون سوء فهم كان متداولًا حتى بين نقّاد وشرّاح اعتبروا تفكير روسّو ماضَويًا، وأن فيه دعوة إلى العودة إلى حالة الطبيعة وإلى «المشي على أربع قوائم كالبهائم»، بحسب مجاز شهيرٍ أطلقه شيخ الفلاسفة فولتير[3]. والدليل على زعمنا أن المفكر العربي تبين منزلة مفهوم «قابلية الكمال» الحقيقية في فكر روسّو المتحرك بالمفارقات، هو ترجمته **إعلان حقوق الإنسان** لثورة ١٧٨٩ التي ذيل بها مقالًا في مجلة **الجامعة** يلخص **أصل التفاوت** ويترجم منه مقتطفات ذات نزعة «طبيعانية». وفي هذا المقال، يعمد أنطون مرتين إلى تأكيد أن **الإعلان** الثوري غير مستقل عن كتاب **أصل التفاوت** المنشور سنة ١٧٥٥، أي ثلث قرن قبل الثورة الفرنسية، بل إن كليْهما ينبني على الآخر ويعضده، ولكأننا بأنطون قد أدرك أن هناك علاقة بين **النظرية** (روسّو) و**الممارسة** (ثورة ١٧٨٩)، أي بين **العقل** و**الحدث**، ففي رأيه «رَفَع» **إعلانُ حقوق الإنسان** «العالَم درجةً» في «سُلّم الكمال»[4].

إذن، ركز أنطون نظرَه الرومانسي في كتابيْ **أصل التفاوت** و**الاعترافات**، فأخذ عن الأول رؤى ومفاهيم، واستلهم من الثاني روحه، واقتبس رموزه، وربما ترجمه أو ترجم منه، على حد زعم سلامة موسى[5]، ترجمةً ضاعت نسختُها، بل ذهب بعيدًا بأن «تبنّى» إنشائية **الاعترافات** وتماهى معها كتجربة وجدانية كنا

١ انظر: فرح أنطون: «الإنسان وما صنع التمدن به،» و«حقوق الإنسان،» **الجامعة**: السنة ١، العدد ٢ (نيسان/ أبريل ١٨٩٩)، والسنة ٣، العدد ٤ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠١)، ص ٢٠ و٢٥٠-٢٥١ على التوالي. أعادت دار صادر ببيروت نشر مجلة **الجامعة** نسخًا في سبعة مجلّدات مصوّرة.

٢ بالنسبة إلى النص الفرنسي، انظر: Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, introduction, commentaires et notes explicatives par Jean-Louis Lecercle, les classiques du peuple (Paris: Editions sociales, 1977), p. 105.

بالنسبة إلى الترجمة العربية الأحدث، انظر: جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، ترجمة بولس غانم؛ تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ١١٢.

٣ فولتير، «رسالة إلى روسو،» (٣٠ آب/ أغسطس ١٧٥٥).

٤ أنطون، «حقوق الإنسان،» ص ٢٥٠- ٢٥١.

٥ انظر: سلامة موسى: **تربية سلامة موسى** (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص ٥٤-٥٧، و«نزعتان في الأدب والفلسفة،» في: سلامة موسى، **الأدب للشعب** (القاهرة، المكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٥٦)، ص ١٢٨.

قد تعرضنا إليها بالشرح في مناسبة سابقة[6]. ثم انتقل بعدها إلى تجربة رومانسية من طراز مختلف، وهي تجربته مع نيتشه، ففحص مؤلفاتِه فحصًا دقيقًا لافتًا، ولخّصها، وترجم منها مقاطع كثيرة، و«اقتبس من فلسفته»، كما يقول، رائعته الأدبية الخطِرة **مريم قبل التوبة**[7]. نرى على هذا النحو كيف أن القران بين **الوجدان** و**الثورة** عند أنطون هما اللذان حدّدا قراءته الآداب الأوروبية عمومًا وأدب روسّو خصوصًا، ونقْلَها إلى العربية، خلافًا لبعض السابقين له الذين ذهبوا، وهم في شروط وسياقات معرفية وثقافية مختلفة نسبيًا، مذهبًا آخر في نقلهم لروسّو:

فأمّا الطهطاوي، وهو المصلح المحترس في الظاهر على الأقل، فقد انكبّ على تعاليم كتاب **إميل** التربوية بالتلخيص والاقتباس والترجمة، فكان نقله عنه بالغربلة والاصطفاء، ثم بإعادة تركيب العناصر المنقولة، مسوغًا إياها تسويغًا إسلاميًا صارمًا. والحال أن التربية كانت، بلا منازع، العمود الفقري لبرنامج الإصلاح، فكان عمل الطهطاوي كعمل صيدلاني ماهر يتلاعب بالعقاقير. إن الغائية البرنامجية بعناصرها البراغماتية هي التي وجّهت هذا الضرب من النقل، حتى لكأننا به يريد، بصورة حصرية، تحديثًا «وسائليًا» به ينقذ عالمه الشرقي القديم والمأزوم، لا غير.

وأمّا أديب إسحق، وقد ظهر إنتاجه في الفترة التي تلت قليلًا بوادر الإصلاح (الطهطاوي) وسبقت قليلًا بوادر أزمته وأثر الرومانسية في أدباء ومفكرين عرب (أنطون) ، فكان يريد من التنوير أن يكون «**ثورةَ أنْفُس**»[8] بعبارته المكثفة والبليغة والمجاوزة لشعارات التنوير الأوروبي نفسه. وكان ينبغي لهذه «الثورة» أن تلازمها، في منطق الكلمات والأشياء، «فورةٌ» في اللسان واللغة، فتكونان كلتاهما تُرجمانًا عن الأخرى. لا مُشاحّة أن أديبنا الرائد غيّر أساليب التحرير والإنشاء والبلاغة في جميع أغراض (تيمات) الأدب عمومًا والشعر خصوصًا رثاءً ومدحًا وهجاءً ووصفًا، وأدرج التراجيديا الكلاسيكية والدراما ولغتَيْهما، ومصطلحات النقد الحديث، ولغة الصحافة، وخطابة السياسة الحديثة في فضاء الثقافة العربية، ووضع مصطلح «**النهضة العربية**» – وهو المتحدّر من أسرة كاثوليكية أرمينية الأصل – وشحن اللغة العربية، بلا أدنى مبالغة، بنفحات رمزية وذهنية، منها معنى تاريخ الأفكار الذي لم يُبْتكَرْ بعدُ، كما شحنها، وبوهج لا سابق له، غير مُحاكٍ لا لقدماء العرب سوى في قوانين اللسان وألفاظه، ولا لتحديثيّي الغرب سوى في روح العصر الكلية وفي مصطلحات علومه، ناقدًا للمتقدمين ومحترسًا شديد الاحتراس من مقاصد المتأخرين؛ واصطنع (بمعنى طوّع) من اللفظ العربي المتقادم معانيَ غريبة في الأصل عنه، وهو القائل بمناسبة تعريبه لفظَ «توليرانس» (Tolérance) بلفظ **تساهل**، ويقصد به التسامح، كما صرنا نقول اليوم: «ولا أجهل أن هذين الحرفين – لفظ التعصب ولفظ التساهل غير وافيَيْن بالمراد منهما اصطلاحًا وإنْ في إيلاء الأول معنى الغلوّ في الدِّين والرأي توسعًا عظيمًا، وفي إشراب الثاني ضدّ ذلك المعنى خروجًا عن الحدّ اللغوي، ولكن

6 Abdelaziz Labib, "Présence de Rousseau dans la Renaissance arabe," dans: *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation: Actes du IIe Colloque international de Montmorency, 27 Septembre- 4 Octobre 1995*, organisé par la Ville de Montmorency et le Musée Jean-Jacques Rousseau; Présentation générale de Robert Thiéry, Colloques, congrès et conférences sur l'époque moderne et contemporaine; 5 (Paris: H. Champion; Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2001).

٧ سيمتد نشر هذه الرواية ذات الطابع الأدبي المارق عن المركز أو المتزندق بداية من سنة ١٩٠٦، وطوال ثلاث سنوات، على أجزاء عديدة في مجلة **الجامعة**، انظر مقدمة الرواية في: **الجامعة**، السنة ٥، العدد ٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٠٦).

٨ أديب إسحق، «الثورة،» في: أديب اسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، جمعها وقدم لها ناجي علوش، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٣٤ وما تلاها.

للاصطلاح حكمًا نافذًا يسوق الألفاظ إلى المعنى الغريب فتنقاد، فإذا مرت عليها الأيام وصقلتها الألسنة والأقلام جاءت منطبقةً عليه بلا إبْهام ولا إيهام»[٩].

ومع أن موقعه الأدبي كرائد من رواد التجديد اللغوي، ونَقّاد، وشاعر، ومسرحيّ ومترجم لراسين، يفترض، وهو الذي نعته فيكتور هيغو بـ«عبقري الشرق»، أن تكون قراءته لروسّو قراءة إنشائية وابتداعية النزعة، فإنها جاءت، في هذا الباب حصرًا، منطبعة بطابع الشكلانية الحقوقية والسياسية (العلم المدني): فما بقي من آثاره ومن مخطوطاته التي نُهبت وأُتلفت يوم دفنه بسبب تعصّب زعماء طائفته ضد تفكيره ومواقفه[١٠]، تبيّن كيف أنه ساهم في «تحريك سواكن» المِعْمارِيّة اللغوية العربية القديمة، أو قُلْ صناعتها بما اصطنع من مصطلحات استقى معانيها من القاموس السياسي والمدني الذي لكتابات روسّو ومعاصريه، وهيّأ بها ما يسمّيه «**حركة الأفكار**»[١١]، وهي في رأيه «**حركة لانهائية**»[١٢] **عابرة للثقافات والأزمنة**، ومنحها ما يواتيها من كلمات عربية. بهذه الطريقة، انزرعت وانتشرت علامات لغوية، ومفاهيم فكرية دقيقة، وتصورات ذهنية أعمّ، غير مألوفة، فخلخلت ما كان ساكنًا في الثقافة العربية لعهود طويلة وبعثت فيه حركة جديدة. ومن أمّهاتها الرئيسة المقتبسة من روسّو قول إسحق بـ«الاستقلالية»، وهي الناموس الذاتي (autonomie) الذي للفرد والقائم على «الناموس الطبيعي»[١٣]. ولا شك أن معنى «الناموس الذاتي» أدقّ تعبيرًا وأفصح معنًى من استخدامنا الحالي للفظ «الاستقلالية»، عدا أن السابق مركّب من لفظين.

وعند إسحق، كما هو الشأن عند روسّو، يتأتى مفهوم الاستقلالية مشتقًا، منطقيًا ووجوديًا، من قيمة كونية، وهي الحرية التي جعل كلاهما منها أُسًّا محركًا لمجمل تفكيره ومأموله. وفصّل إسحق المعرِّب حينًا، والمترجِم حينا آخر، مفهوم الحرية الحديث، فميز، بالشرح والنقد، بين «الحرية الطبيعية» و«الحرية المدنية» و«الحرية السياسية» و«الحرية الشخصية»[١٤]، و«حرية الفكر الشاملة»[١٥] التي وصفها بالشمول لكونها أفقيّةَ البُعْدِ وعابرةً لسائر ضروب الحرية. وإذا ما أنزل إسحق الحرية و«الحق الطبيعي»[١٦] منزلة القيمة والمثال، فإنه أنزل «الناموس الطبيعي الحقيق بالاتّباع»[١٧] منزلة القانون الساري في الكون والسابق لكل مدنية. ولكن المؤسسة الوضعية هي التي أغفلته وحادت عنه. ويقضي الناموس الطبيعي بـ«الحفظ الذاتي»[١٨] أو «استبقاء الذات»[١٩] (conservation de soi)، وهو حفظ الفرد لشخصه وحرمة جسده وضميره ووسائل عيشة الطبيعي، كما يقضي بـ«الحفظ النوعي»[٢٠]، وهو حفظ الإنسانية جمعاء. ويقوم

٩ أديب اسحق، **الدرر، وهي منتخبات الطيب الذكر الخالد الاثر المرحوم أديب اسحق**، عني بجمعها جرجس ميخائيل نحاس (الاسكندرية: مطبعة المحروسة، ١٨٨٦)، ص ٨.

10 Elie Kedourie, “The Death of Adib Ishaq,” *Middle Eastern Studies*, vol. 9, no. 1 (January 1973), pp. 95-109.

١١ انظر: «حركة الأفكار،» في: اسحق، **الدرر**، ص ٥٥.

١٢ المصدر نفسه، ص ٥٦.

١٣ المصدر نفسه، ص ٤، واسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، ص ٦٨-٧٢، ٨٤-٨٩ و٩٤-٩٥.

١٤ راجع مقاله «الحرية» وفيه يفصل ضروب الحرية، في: أديب اسحق، «الحرية،» في: اسحق، **الدرر**، ص ٣ وما تلاها.

١٥ اسحق، **الدرر**، ص ١٦٦.

١٦ المصدر نفسه، ص ١١٦.

١٧ اسحق، «الحرية،» ص ٤.

١٨ المصدر نفسه، ص ٤ و١٩ وما تلاها.

١٩ اسحق، **الدرر**، ص ١١٩ وما تلاها.

٢٠ المصدر نفسه، ص ١١٩ وما تلاها.

القانون الطبيعي على التشارط الوجودي والتبادل النفعي بين الذاتي والنوعي. ويدرج إسحق مفهوم «حبّ الذات»[٢١] (amour de soi)، وهو من المبادئ المفسّرة لنزوع الفرد إلى «الهيئة الاجتماعية»[٢٢] : فحبك لذاتك يقودك إلى حبك لغيرك، عكسًا للحب الشخصي (amour propre) المدمر للرابطة المدنية. نحن إذن إزاء طراز جديد من الفكر واللغة والمصطلح في تفسير «التنشئة الاجتماعية» و«الميثاق الاجتماعي»[٢٣]، طراز مارق مروقًا راديكاليًا عن التمثلات والتعليلات «الشرقية» الموروثة، ومنها التفسيرات الدينية على وجه الخصوص، فنكون أيضًا إزاء ضرب من الأنثروبولوجيا السياسية الكافية لتفسير كل شيء يخص مدنيّة الإنسان بلا إضافة ولا «يد خارجية». ولكأننا بإسحق يعتبر أنه ما عاد هناك من حاجة إلى السماء لفهم أو فعل ما في الأرض. ولا تكمن قيمة مساهمات إسحق الجادة والخطرة في كونه قد ترجم آثارًا غربية فحسب، بل تكمن في ما زرعه وما نشره وما كيّفه وما نقده من أفكارها ومصطلحاتها عبر صحفه المختلفة ومقالاته ذات المنزع الموسوعي. إن روحًا سياسية جديدة وأدبًا «جمهوريًا» جديدًا قد تعرف إليهما إسحق في مصادرهما الأوروبية وبثّهما في ثقافته بطريقة منسقة؛ فلقد كتب في مبادئ «الجمهورية»[٢٤] وأعلامها، وشرح شرحًا منيرًا مفهومَي «الوطن والأمّة» [٢٥] في أفق فلسفة «التقدم» التي استفاض في شرحها وتطبيقها على مجالات مختلفة. وتوسل في ذلك، على الصعيد المعرفي، «نور العقل»[٢٦] و«الفهم الطبيعي»[٢٧] «والعواطف الطبيعية»[٢٨]. وعلى هذا الصعيد الذي أجملناه إجمالًا، يلح بنا إسحق إلى الكون اللغوي السياسي لروسّو كما أقامه في **أصل التفاوت**، وبالخصوص في **العقد الاجتماعي**. ولم يأخذ إسحق، كما سبق وقلنا بالنسبة إلى فرح أنطون، بظاهر أقوال روسّو، بل أغلب الظن أنه قرأ كلا الكتابين، أي **أصل التفاوت والعقد**، بعدسة الآخر، وربما لم ير بينهما مجرد قطيعة باهتة وعقيمة كما كان شائعًا بين بعض النقاد، بل رأى أيضًا تواصلًا بفضل مفهوم «الكمال» و«التدرج»[٢٩]. ومهما يكن من أمر التأويل هنا، فإن مقولة «التقدم» المشحونة، في ظاهرها على الأقل، بعلامة السلب عند روسّو تصير مشحونة بعلامة الإيجاب عند إسحق. وهذا ما يفصل، في العمق، بين الرجلين في مجال «الفلسفة السياسية»، والمصطلح موجود عند رائد النهضة العربية؛ فلئن ذهب إسحق مذهب روسّو الراديكالي في قوله بـ«الديمقراطية المباشرة» وانتقاده للديمقراطية «النيابية»[٣٠] التي قال بها منتسكيو انطلاقًا من مبدأ أن الإرادة غير قابلة للتنازل، فإنه لم يكن مجرد «ناقل»، بل كان مبتكرًا، وكان ناقدًا نابهًا للأصول التي أخذ عنها، فهو لام روسّو لومًا شديدًا على تقييده للحرية من جهتين معًا: من حيث تعريفها الوجودي، ومن حيث التضييق عليها بالقانون أو حتى بالإرادة العامة. فضلًا عن ذلك، نقد أنطون روسّو في جوهر فلسفته السياسية بأن أشار إلى التناقض الكامن في مفهوم الميثاق الاجتماعي؛ فهو يسلبك من جهة ما يهبك من جهة أخرى، بل ويسلبك الآن ما

---

٢١ اسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، ص ١٥٣- ١٧٥.
٢٢ المصدر نفسه، ص ١٥٣- ١٧٥، واسحق، **الدرر**، ص ٤.
٢٣ إسحق، **الدرر**، ص ٢٤٨.
٢٤ يتكرر مفهوم «الجمهورية» و«الجمهوري» في عدة نصوص لأديب إسحق. انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص ١-٤. راجع نقده لنابليون بونابارت وغدره بالجمهورية (المصدر المذكور، ص ٤). انظر أيضاً: أديب اسحق، «غمبتا»، في: اسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، ص ٣١٦.
٢٥ اسحق: **الدرر**، ص ٥٣، و**الكتابات السياسية والاجتماعية**، ص ٧٣ وما بعدها.
٢٦ اسحق، **الدرر**، ص ٥.
٢٧ المصدر نفسه، ص ٥.
٢٨ المصدر نفسه، ص ٩.
٢٩ المصدر نفسه، ص ٢٧٢، واسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، ص ٣٥٧.
٣٠ أديب اسحق، "مجلس النواب،" في: اسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، ص ٢٧٢ وما بعدها.

قد لا يهبك غدًا. كما نقد مفكرُنا الشرقيُّ جان جاك روسّو في موقفه الذي أنزل المرأة منزلةَ الدونية في الحياة المدنية. ولم يكتف بنقد روسّو، بل نقد أيضًا كامل القرن الثامن عشر، من مونتيسكيو إلى روبسبير، لقصوره عن إقرار مبدأ «وجود المساواة مع الفارق»[٣١].

أمّا رأينا، بعد هذه الإطلالة القصيرة على منزلة الترجمة عند أديب إسحق، فهو أن قيمة الترجمة ليست عرضية أو هامشية، بل هي مركزية و«برنامجية»؛ إذ يوليها دورًا فعّالًا في تجديد اللسان واللغة العربيّيْن وفي تثوير الأنفس واستنهاض الأفهام. فلا غرو، إذن، أن نرى أديبًا يتطرق مرارًا إلى قضايا الترجمة وأثرها في «حركة العصر»[٣٢].

كان هذا حظُّ روسّو من الاستقبال لدى جيل من رواد «التنوير العربي»، أي روسّو مقذوفًا به في خضم الحياة الفكرية ومعترك الفضاء العمومي. وكان ما استعرضناه على جهة التلخيص واستنتاج الواقعة الدّالة: فنقول إن الخاصية الغالبة على هذا الاستقبال، أكان على صعيد الترجمة اللّسانية الصرف، أم الرمزية أم الفكرية أم القيميّة، هي المنحى الرومانسي، أو قُلْ الترجمة المُتَرَمْنِسَة. ومن دلائل ذلك، إنْ لم يكن من أبلغها عبارةً، موقف فرح أنطون التالي الذي يستحق، في حد ذاته، دراسة أدبية مستقلة: فنحن نراه – وهو الناقل لـ **أصل التفاوت** و«المترجم» لـ **الاعترافات** والمقتبِسَ منهما ومكيِّفَهما في البيئة الثقافية العربية – يعقد مع نفسه عهدًا، وهو في السابعة عشرة من عمره، سمّاه بـ«عهد الصِّبا»؛ وهو أن يزور لاشْرمات بمدينة شمبيري في فرنسا، أي البيت الذي عشق فيه روسّو مدام دو فارينس فتحدث عنه وعن نفسَيْهما طويلًا في **الاعترافات**. وتحقق لأنطون حلمه ولكن، لسوء الحظ، في إثر مناظرة تاريخية في مصر قابلت بينه وبين محمد عبده ورشيد رضا بشأن تأويل **فلسفة ابن رشد** ومنزلة النبوة والفلسفة فيها، فهُزِم أنطون كما يُهزَم «الغرباء»، وخرج من مصر مضطَهدًا. وفي طريقه إلى أميركا مرورًا بفرنسا، استذكر ذلكَ العهد فغيّر مسلكه حتى يزور لاشرمات؛ فلنصغ إليه وقد «أحس بقشعريرة في بدنه»، وهو على عتبة لاشرمات، وكان ذلك صبيحة يوم من أيام ربيع ١٩٠٦: «جان جاك ! جان جاك ! هو ذا شخص [...] أضرّته مبادئُك وجاء يشكو ضررَه لك. منذ ١٥ سنة أتمنى زيارتك وها أنذا في بيتك. ولا تسلني هل هذه الزيارة زيارة تثبيت أم زيارة وداع، فإنني جئتك ضجرًا تعبًا من خدمة لا يجني صاحبُها إذا خلص النية فيها سوى الاضطهاد والعدوان»[٣٣].

إذا كان ذلك هو ملمح «روسّو النهضة العربية»، فبأي ملمح سيطل علينا روسّو الذي استقبله وترجمه المثقفون العرب في عصر المدارس والجامعات ومؤسسات الترجمة والنشر العصرية؟

فأمّا **أصل التفاوت**، فعرف منذ منتصف القرن الماضي أربع ترجمات عربية كاملة على الأقل[٣٤]. وإذْ

٣١ راجع مقاله الرائد المنير حول «حقوق المرأة»، الصادر في: **التقدم**، العدد ١١ (١٨٨١)، نشره **ناجي علوش** في: اسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، ص ١٦٥-١٧٢.

٣٢ اسحق، **الدرر**، ص ١٠٧.

٣٣ فرح أنطون، «حب روسو ومدام وارين: زيارة صاحب الجامعة بيتهما في شمبيري،» **الجامعة** (نيويورك)، العدد ١ (تموز/ يوليو ١٩٠٦).

٣٤ صدرت أولى ترجمات **أصل التفاوت** الكاملة سنة ١٩٥٤، وهي من عمل شيخ المترجمين عادل زعيتر، وتلتها ثلاث ترجمات تونسية: ترجمة محمد العربي ([د.ت.])، وترجمة نور الدين العلوي (٢٠٠٥)، وترجمة محمود بن جماعة (٢٠٠٩). وتتطلب ترجمة العلوي تعليقات مطولة ومستقلة بذاتها تقلّبها من جهات عدة؛ وهي كثيرة الأخطاء، منها ما يتصل بالتحرير والناشر، ومنها ما يعود إلى المترجم، ويصل بعض الأخطاء أن يقلب المعنى الذي يريده روسو حتى ولو كان ظاهرًا. وهناك ترجمات أخرى، منها ترجمة بولس غانم التي اهتممنا بها في إطار أعمال المنظمة العربية للترجمة (لجنة الفلسفة).

تَسْتوْقِفُنا من بينها الترجمة الراقية التي أنجزها بولس غانم، وهي الصادرة في بيروت سنة ١٩٧٢، فلأن المصادفات شاءت لنا أن نختبر تلك الترجمة بقدر ما تختبرنا هي بدورها. وكان ذلك عندما ضبطت المنظمة العربية للترجمة (لجنة الفلسفة) في سنة ٢٠٠٧ مجموعة من أمّهات المؤلفات الغربية الكلاسيكية المترجمة إلى العربية والتي اعتبرتها مؤهلة لأنْ تُستعاد ترجماتُها العربية أو تُحيَّن أو تُراجَع، وكانت ترجمة بولس غانم تلك من بينها، فأُوكِل إلينا بالمهمة الثقيلة، فتكفّلنا بها من باب هو، بالأحرى، أقرب إلى التدقيق والتحقيق منه إلى التصويب[٣٥].

لا مشاحّة في أن ترجمة بولس غانم لـ **أصل التفاوت** تمتاز بفصاحة العربية وصفائها، فهي خدمت اللسان العربي بقدر ما طوّعت مفرداته ومترادفاته الكثيرة لمعانٍ ومفاهيم مستحدثة، واختبرت بالخصوص قدرته على التعبير عن فلسفة للتاريخ يعتمل في طيّاتها العميقة قلق طبيعي من نوع حديث. غير أن النّاقد أو المحقق يتبيّنان أن مسحة أدبية تغلب على ترجمة غانم، وهي غير مواتية بحكم طبيعة مؤلَّف روسّو والغرض منه. من الجائز أن نعلّل هذا التوجه الأدبي في الترجمة بأسلوب روسّو نفسه في الكتابة، ولكن هذا الأسلوب هو الذي أوهم المترجمين وأوقعهم في شراك الأدب بالنسبة إلى المؤلفات النظرية. وبالمكافحة بين النصَّيْن، الفرنسي والعربي، يلفي المرءُ الفصاحةَ وقد صارت كدورةً في المفهوم، وانحلالًا في المصطلح، كأنْ تحلّ «النيةُ» في محلّ «الإرادة» (volonté)، و«المعارفُ» في محل «الأنوار» (Lumières) في سياقات بيّنة لا تحتمل التأويل، أو يحل معنى «الخلق» في محل معنى «الصنع» (faire)، أو الكائن «المخلوق» في محل «الكائن» (être) ليس إلّا. ويحصل أيضًا أن يُجَزّأ المفهوم الروسّوي الواحد إلى ألفاظ كثيرة، فيُشار إلى «الميتافيزيقا» بـ«التعليلات الفلسفيّة ذات الأفكار المجرّدة»، أو أن تُجاوِز البلاغةُ مطابقةَ الكلام للمقصود لتصير طلبًا لرونق التركيب العربي وتوازناته الصوتية فتحل «النفوس المضطربة القلقة» (énervées) في محل «النفوس المضطربة»، ويصير ما ليس سوى «أسباب» «أسبابًا وعوامل»، ولا مسوغ لذلك اللهم أن تندرج الكلمات والعبارات في كمائم المحسّنات البديعية ومرسَل الكلام.

ولكن لمعترض أن يعترض : ما حيلة المترجم إذا كان الغموض وعدم الدقة عائدين إلى لغة روسّو؟ والجواب هو أن روسّو كان ينتقي كلماته بعناية فائقة ويشحذ مصطلحه فيدققه. غير أن المصطلح إذا ظهر، في وهلة أولى، بمظهر عدم الدقة، فمرد ذلك إلى أن روسّو يضعه في حركة دائمة. إن روسّو مفكر دينامي وجدلي، وبالخصوص في **أصل التفاوت**، والحال أن منهج الفكر الاستدلالي يواتيه الثبات البنيوي. وقد بلغ الهوس بروسّو مبلغًا كبيرًا خوفًا على **أصل التفاوت** ممّا قد يطرأ على ألفاظه من تصحيف في أثناء طباعته، بل وخيّل إليه أن بعض خصومه من «حزب الفلاسفة» قد يحرّف مخطوطته، فأمضى وقتًا في نسخها مرات.

ولكن لنترك روسّو وهوسه بخصومه! لنسأل: ماذا كان له أن يقول لنا أو كيف كان يحتج به علينا لو أنه رأى كيف أن بعضًا من مترجمينا العرب يُسقِط مصطلحَ «خطاب» من عنوان «**خطاب في أصل**

٣٥ ولمّا بلغ عمل التدقيق والغربلة - الذي أتيناه في تحيين وتدقيق ترجمة بولس غانم - شوطًا غير هيّن، ترددنا بين أن ننصرف عن متابعة عمل خطر كهذا أو تقدّم ترجمة جديدة بالكلية. غير أن انجذابنا إلى تجربة تُرجُمانية تأويلية موضوعية لا تخلو من متعة ذهنية عدا عناء المسؤولية ومشقة المهمة، حثّنا على فصل النزاع الداخلي وعلى لجم غطرسة «الأنا المعرفية» فسلّمنا بأن نكتب ترجمة على الترجمة، أو ترجمة للترجمة إن شئنا، بل وأكثر من ذلك تأويلًا للتأويل!. انظر: روسو، **خطاب في أصل التفاوت** (٢٠٠٩).

التفاوت...»؟[٣٦] . أَلاَ إن وجود هذا اللفظ في العنوان ليس من باب البلاغة أو الاحتذاء بالمألوف، بل العكس تمامًا هو الصحيح، وذلك أن كلمة discours الأجنبية تتضمن معنى التفكير **الاستدلالي**، والنسقية، و«المعقولية» المعرفية ... إلخ. وفي القرن الثامن عشر الذي كانت تسوده النقدويّة والشكوكيّة والتجريبيّة، ويسوده، لهذا السبب بالذات، منهجُ التقصي والبحث (enquête / inquiry)، وأدبُ الرسالة والمحاورة والخاطرة والمحاولة، وحتى «الأفكار» «الجوالة» والدوارة (ديدرو)، وفيه صار للقارئ **قاموس فلسفي محمول** (فولتير)، وفيه صار المفكرون يعزفون عن «تقاليد» الفرضيات والاستدلالات النسقية والبرهانية باعتبارها دغماطيقية، فإن لكلمة «**خطاب**» - في مثل ذلك القرن - دلالة فلسفية، بل وحتى ميتافيزيقية، خطِرة وحاسمة، إذْ بفضلها يستأنف روسّو جوانبَ معيّنة من تفكير القرن السابع عشر، ومن دونها لا يمكن لفلسفة التاريخ التي يؤسسها **الخطاب في أصل التفاوت** أن تقوم أصلًا. زد على ذلك أن المؤلَّف يخاطب به مؤلِّفُه أصحاب المناظرة وأعيان مدينة جنيف ومواطنيها.

ترجمة العقد الاجتماعي قُبالة اختصاصَيْ الفلسفة والقانون السياسي

وأمّا المؤلَّف الروسّوي الذي انكب عليه المترجمون العرب أشد الانكباب، فهو **العقد الاجتماعي** ؛ إذ عرف هذا الكتاب عديد الترجمات إلى العربية، منها المنتخبات، ومنها النص الكامل، ومنها ما هو ترجمة عن الأصل، ومنها ما هو ترجمة عن ترجمة إنكليزية. وممّا طاولته اليد ورجعنا إليه بالدرس والتثبت والمقارنة، فأربع ترجمات نستعرض منها ثلاثًا فقط لاتصالها بالغرض من هذا البحث[٣٧]:

الأرجح أن **أولى الترجمات** الكاملة المعروفة هي ترجمة عادل زعيتر الموسومة بـ**العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية** المطبوعة سنة ١٩٥٤ في القاهرة. وقد «قرأ هذه الترجمة وفق أحكام منظمة الأونسكو: توفيق الصباغ وكمال الحاج»، كما تنص على ذلك صفحة العنوان الثانية. ومعلوم أن عادل زعيتر مترجم من الطراز الأول، وقد نقل من الفرنسية إلى العربية سبعة وثلاثين مجلدًا، منها مؤلفات لروسّو وفولتير ومونتسكيو وأرنست رينان، وغيرهم. ومعلوم أيضًا أن هذا المترجم رجل قانون وعارف مدقق باللغة العربية وقواعدها وفنونها، حتّى أنك إنْ قرأتَ **العقد الاجتماعي** كما ترجمه زعيتر غاب عنك أنك تقرأ ترجمة، لفصاحة ألفاظها وقوة مبانيها وجملها. ولكن إن قيل لك إنك تقرأ ترجمة لـ **العقد الاجتماعي** الذي ألّفه روسّو في سياق القرن الثامن عشر التنويري ومن منظوره، فالأرجح أنك تطمح إلى العودة إلى الأصل لاستفساره واستبيان بعض المعاني، وخاصة بعض المفاهيم الفلسفية التي يحصل لك أن يختلط عليك أمرها.

وأمّا **ثانية الترجمات**، فهي تلك التي وضعها بولس غانم وقرأها خليل رامز سركيس ونُشرت في سنة ١٩٧٢ في بيروت برعاية اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع أيضًا. وهي لا تبعد كثيرًا عن الأولى، أي عن

---

٣٦ انظر مثلا: جان جاك روسو: **أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعيتر** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤)؛ **أصل اللامساواة بين البشر وأسسها**، ترجمة محمد العربي (نابل: بابيروس، ١٩٨٣)، **وأصل التفاوت بين الناس**، ترجمة نور الدين العلوي (تونس: دار المعرفة، ٢٠٠٥).

٣٧ نستعيد في ما يلي بعض الأفكار التي كنا قد بلورناها بشأن تاريخ ترجمة آثار روسو إلى العربية، وسقناها في تقديمنا لترجمة **أصل التفاوت والعقد الاجتماعي**.

ترجمة زعيتر، اللهم من جهة الأسلوب أو بعض التفصيلات ذات الطابع البلاغي. وما أجملناه سابقًا من قول في ترجمة غانم لـ **أصل التفاوت** وحدودها، يصدق كذلك على ترجمته **للعقد الاجتماعي**، فلها هي كذلك فصاحة العربية وصفاؤها. غير أن المسحة الأدبية الغالبة عليها تُخِلّ بالبنية المفهومية للنص، فيتحول البيان إلى كدورة وتتحول شفافية التخاطب المعرفي إلى عائق. ويأتي ذلك من أمرين: من سطوة اللفظ على المصطلح؛ ومن «ألعوبة» المترادفات التي تجعل ألفاظَ **العقد الاجتماعي** قابلةً للاستبدال، في حين أنها لغة اصطلاحية دقيقة وراسخة ترسم حقلًا دلاليًا ليس من الجائز اختراقه ومجاوزته. زد على ذلك أن هذا التأليف النسقي الفذ في تاريخ الفلسفة السياسية والحقوقية أخضعه صاحبُه لهندسة رياضية صارمة. فإذا جاز القبول بمروقات «أدبية» في ترجمة سائر مؤلفات روسّو، فإن **العقد** لا يقبل بها البتّة. لنستذكر فقط أن الاشتغال به اقتضى عشرين سنة من حياة روسّو، ذلك أنه كان ينوي تأليف عمل ضخم أطلق عليه تسمية **التنظيمات السياسية** (Institutions politiques)، وشرع في التخطيط له في السنة التي أمضاها سكرتيرًا لسفارة فرنسا في البندقية بين أيلول/ سبتمبر ١٧٤٣ وآب/ أغسطس ١٧٤٤. وإذ أعياه أمر إتمام مؤلَّفه، قدّر، في سنة ١٧٥٩، أن مشروعه قد لا يرى النور كاملًا إلّا بعد المزيد من السنين الطويلة، أقر العزم على أن «يستخلص منه ما يمكن أن يكون منفصلًا، ثم أن يحرق الباقي»[٣٨]. وهكذا، عكف على مخطوطته طوال أكثر من سنتين كاملتين ليؤلف كتابه المشهور. وما يظهر فيه من بلاغة ينبغي ألّا يوهم بأن مقتضياته أدبية، وإنما هي فلسفية وحقوقية. فإن **العقد** مؤلَّف محكَم البناء أعدّ له روسّو إعدادًا رصينًا، وتطلّب منه تبحرًا في قراءة المصادر المتنوعة، فاستقصى من الكتب والوثائق والمراسلات ما لم يحصه شراحُه إحصاءً تامًا، فجاء تأليفُه تأليفًا مبتكرًا في **مبادئ** القانون والسياسة، متصفًا بـ **القصدية** الفلسفية **والاستقلالية** البنيوية **والاكتمال** النسقي. ومن مفارقات شخصية روسّو الفكرية أن انشغل هذا الكاتب الوجداني بالمسألة السياسية انشغالًا **معرفيًا**، بل إنه نهج فيها نهج البرهان العقلي والحجاج المنطقي المعلومين عند سائر المؤلفين، والأرجح أنه زاد على العديد منهم بأن أجاد لغة الرياضيات الدقيقة فاستخدمها، لِما في عبارتها من مطابقة تزيد الاستدلال تميزًا ووضوحًا كافيين، وبالخصوص في الفصل الأول من الكتاب الثالث من **العقد**. ولم يكن ذلك ظنًا منه أن ثمة تماهيًا بين النظام الرياضي والنظام العملي، وإنما قصد التبيين بالمثال، فبلغ مقصده، ألا وهو التمييز بين السيادة والحكومة من ناحية، وإيضاح نسبية الحكومات وتحوّل قيمة المواطن بحسب امتداد الدولة وتعداد سكانها، من ناحية ثانية[٣٩].

و**ثالثة الترجمات** هي ترجمة عبد الكريم أحمد التي راجعها توفيق اسكندر. وقد تمت عن ترجمة إنكليزية لا عن الأصل الفرنسي. وقد صدرت في القاهرة عند دار سعد للطباعة والنشر، ضمن سلسلة «الألف كتاب» الشهيرة التي كانت من مشاريع العهد الناصري في مصر. وللأسف، أغفلت هذه الطبعة تاريخ النشر، لكن رقمها في السلسلة، وهو ٤١٩، يجوّز لنا أن نعيّن تاريخ الطبعة بالتقريب مع أرقام تواريخُها معلومة؛

38 L. Luporini, «Entrée «Institutions politiques»,» dans: Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinge, dirs., *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Champion classiques. Références et dictionnaires; 4 (Paris: H. Champion, 2006), p. 446.
لم نعثر على العبارة التي يستشهد بها ليبوروني. ولكن ما يقوله روسو في «التنبيه» الذي يتصدر **العقد الاجتماعي** كاف: «استخلصت هذه الرسالة الصغيرة من عمل أوسع كنت في عهد بعيد قد شرعت في إنشائه من غير أن أحسب حسابًا لقدراتي، ثم أهملته منذ وقت طويل. ومن بين شتّى الشذّرات التي يمكن استخراجُها مِمّا قد تمّ إنشاؤه، فإنّ أكبرَها حجمًا وأقلّها تبخيسًا أمام عموم القراء هي، على ما يظهر لي، هذه الشذرة. عدا ذلك لم يبق شيء».

٣٩ انظر مقدمة المترجم في: جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ترجمة عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١).

فنرجح أن يكون تاريخ هذه الترجمة المصرية في منتصف الستينيات من القرن العشرين (١٩٦٤-١٩٦٥). ولهذه الترجمة خاصيات، من أهمها: اعتمادها على طبعة إنكليزية مشهود لها، قدّم لها السير إرنست باركر تقديمًا مسهبًا ومتميزًا، وأصدرها سنة ١٩٤٧ في أوكسفورد، ثم أعيد نشرها باستمرار حتى يومنا هذا، وهي تجمع بين ثلاثة مؤلّفات في مجلد واحد: **الرسالة الثانية في الحكم المدني** لجون لوك، و**العقد الأصلي** لديفيد هيوم، و**العقد الاجتماعي** لجان جاك روسّو. ومن المفارقة أن يكون لهذه الترجمة عن الإنكليزية، مقارنة بغيرها التي تمت عن الأصل الفرنسي، ما سبق وما لحق، فضلُ الدقة في اللفظ والمصطلح والمعنى. والحاصل أنها عرّبت اللفظَ وترجمت المعنى، وهو ما ثبت عندنا بالمكافحة بين ثلاثة نصوص: العربي والإنكليزي والفرنسي. فهل لهذه المفارقة من تفسير؟ والجواب هو أن الترجمة الإنكليزية، وهي حديثة العهد وعنها نُقل **العقد الاجتماعي** إلى العربية، وإذْ شرحت نصًا كلاسيكيًا ويَسّرت اعتياصه الأصلي بقدر ما أعادت كتابته واستوضحه، فإنها يسرت عمل المترجم العربي، وهو ما يصدق على جنس الترجمة بعامة، ما دامت الترجمة، في حدّ ذاتها، ضربًا من التفسير والشرح والتأويل[٤٠].

وبعد هذا كله، ما الذي يبرر إقدامَنا على ترجمة جديدة **للعقد الاجتماعي** اشتغلنا عليها مدة سنتين وأصدرتها المنظمة العربية للترجمة سنة ٢٠١١؟ ألم تثبت لنا، من خلال استعراضنا السابق، القيمة اللغوية والمعرفية و«التاريخية» التي للمساهمات السابقة؟ وجوابنا أن تاريخيّتها هي التي ترسم حدودها الطبيعية القصوى، ككل الترجمات السابقة واللاحقة. ورأْينا أن طابع الترَجمة العلمي يزاد بالتراكم والتجاور، بالنقد والتكامل، غير مبال بأي نزعة سكونية واتّباعية. فترجمة **العقد الاجتماعي** لروسّو ليست مجرد اجتهاد يأتيه مترجم فرد، في علاقته بهذا المؤلَّف، بل إنها تتأصل في بنية معرفية أشمل وتتحدد بمكوّناتها، في سياق الدراسات والشروح العربية المتخصصة، أكان في روسّو أم في عصره، أو التي لها دراية وافية بتطور المشكلات السياسية منذ القرن الثامن عشر إلى اليوم والتي تفرضها نظرية روسّو التعاقدية ومسائلها الجوهرية، كالسيادة والديمقراطية والتمثيلية والانتخاب.

والحال أنه قد مضى ما يقارب الستين سنة على أول ترجمة عربية لـ **العقد الاجتماعي**، حينما كانت علاقة الفكر العربي المعرفية والبنيوية بروسّو لا تزال متلعثمة، ذهب رأينا إلى أنه صار يلزم معاودة المحاولة لينكشف روسّو مجددًا في مرآة الثقافة العربية ومرآة المعارف العربية المتخصصة والمكتسبة في شأنه، ونحن في بداية القرن الواحد والعشرين. إن الترجمة «تعكس» الحالة المعرفية التي عليها لسان ما وثقافة ما إزاء ثقافة أخرى، وخصوصًا إزاء عَلَم من أعلامها أو مادة من موادها. وهكذا، فإن **الفكر الروسّوي بعد العراك العربي معه ليس هو عين الفكر الروسّوي قبل العراك**. فغنيّ عن البيان أننا مدينون كثيرًا للترجمات السابقة التي عدنا إلى دقائقها وتفصيلاتها، فلكَم استفدنا منها لا بمجرد الاحتذاء وإنما بالاجتناب والاختلاف. ولمّا كان لكل ترجمة طابعها وأسلوبها المخصوصان عليها، اخترنا أن يكون لترجمتنا طابع الفلسفة السياسية والحقوقية.

استحضرتْ ترجمةُ ٢٠١١ تفسيرات **العقد الاجتماعي** وشروحَه واختبرتْ اللفظَ والمصطلحَ الروسّوي على محكّ النص، وأكثر من ذلك استخدمت سائر الترجمات العربية السابقة لها (١٩٥٤- ١٩٨٠)، واستعانت بترجمة أوكسفورد إلى الإنكليزية (١٩٤٧)، فكانت تلك الترجمات بالنسبة إليها بمنزلة قواميس الخطأ والصواب. ولرفع الالتباسات عن المفاهيم الرئيسة في **العقد**، عادت ترجمتُنا إلى التعريفات الدقيقة

٤٠ المصدر نفسه، ص ٦٤-٦٥.

والشروح المستفيضة الواردة في **قاموس جان جاك روسّو** في طبعته الأخيرة (Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau) (٢٠٠٦). وتجنبًا، أيضًا، لما قد يطرأ من خلط وتشويش على فهم معاني اللفظ الفرنسي، أكان متروكًا أم جاريًا، اعتُمِد **قاموس الأكاديمية الفرنسية** في طبعة ١٧٦٢، أي في العهد الذي عاصره وكتب فيه روسّو، علمًا بأن سنة ١٧٦٢ هي السنة التي أُحرق فيها **العقد الاجتماعي** في باريس وفي جنيف، وحُكم بالقبض على مؤلِّفه. وتيسيرًا للدخول في خطابات التنوير ومثله وقيمه، اعتمدنا **القاموس الأوروبي للأنوار** (Dictionnaire européen des Lumières) (١٩٩٧). ولقد فضّلنا في هذه الترجمة، بقدر ما يكون الأمر جائزًا من حيث فصاحة اللغة لفظًا وبناء وتركيبًا، وبقدر ما تكون الوسيلة مبلغة للمقصود الروسّوي مصطلحًا ومعنى، أن نستخدم ما تواضع عليه الكتّاب والمترجمون والفلاسفة العرب لعصرنا هذا، في نقل فلسفة القرن الثامن عشر عمومًا وفلسفة روسّو خصوصًا.

وفي أثناء هذه التجربة ومعاناتها، رسمت لغةُ روسّو مواطنَ تحدٍّ أمام اللغة العربية في ما يتصل على الأقل بأمهات المفاهيم السياسية والحقوقية. ومن الصعوبات التي واجهتها هذه الترجمة في نقلها المفاهيمَ والمعانيَ، نسوق، في ما يلي، وصفًا لما يمكن نعته بـ«**اختبار الترجمة**» أو بـ«**التشريح اللساني المقارن**»:

لنسلّم مؤقتًا بعبارتَيْ «**جسم اجتماعي**» و«**جسم سياسي**» تيسيرًا للتواصل بيننا. فإذا كان لنا ذلك، سألنا الآن: بِمَ ينبغي أن نترجم إلى العربية مفهوم corps social, politique / social, political body؛ وهو مصطلح دقيق في **العقد الاجتماعي** يوجِب منا أن نأخذه بروية وأن نمحصه؟ فأمّا من جهة دلالاته اللغوية الأصلية المستخلصة من قواميس اللغة الفرنسية «القديمة» (١٦٠٦-١٧٦٢)، فمنها ما يهمّ القصدَ الروسّوي مثل: شمولية البدن (جسم **واحد**)، ووحدة نسيجه، وبالتالي هويته واستقلاله وإمكان التعرف إليه وتعريفه ونعته (كما نُعرّف وننعت جوهرًا فردًا، زيدًا أو عمرًا). ويُطلَق اصطلاحًا على «**الكلّ** الذي لجماعة»، وذلك لأنه مهما بانت الأعضاء وتمايزت بعضها عن بعض، بقيت **اللحمةُ** سارية بينها، وبقي الكل **المعنوي** قائمًا[٤١].

ولقد حارت ترجمتُنا بين **جسد** و**جسم** وترددتْ، ثم انتهى بنا الأمر إلى اجتناب كلمة «جسد» لأنَّ لها مقاصد فلسفية ولاهوتية (ثيولوجية) تُجاوز مجرّد العضوية ومجرد الحياة اللتين يقصدهما روسّو في **العقد الاجتماعي**، إذْ من الجائز أن يكون الجسدُ رغبةً، أو وعيًا، أو لاوعيًا، أو مخيلة ... إلخ. ومن هذا المنظور يمكن لمصطلح «**الهيئة**» في اللغة العربية أن يؤدي الدلالات الفلسفية والسياسية التي يؤديها مفهوم الجسم مع تنزيه «الهيئة» من العضوانية والجسدانية وممّا يعلق بهما من ترسبات دينية وعرفانية غربية. وهذا ما قد يبدو من الوهلة الأولى موافقًا للتصور غير العضواني الذي يقول به روسّو: ليس المجتمع ومؤسساته معطى طبيعيًا ولا كائنًا حيًّا وإنما هو اختراع بشري، فالمجتمع والدولة والحكومة هيئات اصطناعية، وبالتالي، فإن الكل المدني اصطناعي بدوره. يتبع ذلك أن مفهوم هيئة يواتي مفهوم corps كما يستخدمه روسّو في **العقد الاجتماعي**.

وعلى الرغم من ذلك، كان ينبغي في مواضع كثيرة من **العقد** ترجمة كلمة corps بكلمة **جسم** لا بكلمة **هيئة**. ورأينا أنْ ليس القصور اللغوي هو الذي ألجأ روسّو إلى كلمة corps، بلِ الأرجح أنه قصد إلى ذلك قصدًا لتثبيت مفاهيم الحياة والحركة والعنفوان والتواصل والتكامل داخل كلِّ جامعٍ شاملٍ أوحد، وهو

---

٤١ بالنسبة إلى تحليل مفهوم الجسم الاجتماعي، استعدنا هنا بلورتنا لهذه المسألة التي أوردناها في مقدمة الترجمة في: المصدر نفسه، ص ٦٦-٦٨.

ما لا يمكن كلمة هيئة أن تؤديه، إذ هي في العربية مجرد الصورة والشكل والتناسق الخارجي، وإنما كلمة جسم هي التي تؤديه.

صحيح أن المجتمع المدني ليس جسمًا في نظر روسّو، بسبب أن الجسم لا يتطابق تمامًا مع التكوين المصطنع للاجتماع البشري، ومع ذلك فإن المجتمع يعمل **مثلما** يعمل الجسم. وليس أدل على ذلك من أن روسّو يعمد من بداية **العقد** حتى نهايته إلى إجراء مقارنات وقياسات بين الهيئات المدنية والسياسية، الأصلية كما الفرعية، الكبرى كما الصغرى، وبين **جسم الإنسان** بالخصوص، وربما به حصرًا. وقد يذهب روسّو أحيانًا – كما في **الخطاب في الاقتصاد السياسي** – إلى حد وضع مماثلة قياسية دقيقة بين أعضاء الجسم وأعضاء المجتمع المدني، بين وظائف هذه ووظائف تلك. وإن في المماثلة هذه ما يزيد على الحاجة البيانية والبيداغوجية ليبلغ مقصدًا أعمق: تعريف الأشياء لا يحصل فقط بما **هي هي** (كينونتها، هويتها الذاتية)، وإنما بما هي **مأمولة** أيضًا، أي كما يجب أن تكون، فكلما استقامت المماثلة **اجتماع / جسم** قارب المجتمعُ كمالَه الدستوري. ومعلوم أن أعظم الإنشاءات اليوتوبية النظرية ألّفت، مثل روسّو، بين النزعة الاصطناعية المتشددة والتمثيل العضوي. وتكمن قوة الجسم المجازية والتربوية والإبيستيمية في كونه يُنْبِئُنا بعكس ما هو، أو لنقل بالمسكوت عنه، ألا وهو «النفس» أو «الروح» أو «الكل المعنوي» الذي نتأوّلَه بتوسط ما نلاحظه في الجسم من حركة وحياة وعنفوان وتداع لأعضائه وتعاضد بين أجزائه. وهذا الكل المعنوي هو، على وجه الضبط، مراد روسّو في **العقد الاجتماعي**.

يتبع ذلك باللزوم أننا تركنا مفهوم الجسد بسبب ما يعتمل فيه من توتّر وجداني، وتركنا كذلك مفهوم الهيئة لانحصاره في النظام الخارجي وقصوره عن تصوير الحياة والنمو والإرادة.

«اعترافات» روسّو بين ثابتها المفهومي ومتحوّلها البياني

لا شك البتة في أن مادة **الاعترافات** وصورتها تندرجان في جنس الأدب. وفي جنس الأدب أيضًا تُصنَّف السيرةُ الذاتية ويُصنَّف البورتريه الذاتي. وإذا ما صرفنا النظر عمّا زعمه سلامة موسى في شأن ترجمة لـ**الاعترافات**، ربما قام بها فرح أنطون ولم تصلنا، ألفينا أن لهذا الكتاب ترجمتين حاصلتين بالعربية، وهما ترجمة مراد وهبه (أواخر خمسينيات القرن العشرين)[٤٢] وترجمة رامز خليل سركيس (١٩٨٢)[٤٣]. وعَدا أن القصد الأدبي هو الغالب على كلتيهما، فلا شيء يجمع بين الترجمتين؛ إنهما من كونَيْن فكريّيْن وروحيّيْن ورمزيّيْن ولغويّيْن مختلفين. **الأولى** يُراد لها أن تكون «أمينة» و«كاملة» ونازعة إلى الاتباعية؛ والثانية تنزع منزعًا ابتداعيًا وتأويليًا نخبويًا. ولكأنَّ كلًّا من العقليْن المؤسَّسَيْن، في كلتا الترجمتين، غريب إزاء الآخر.

إن لـ**الاعترافات** خصوصية أدبية وشعورية بالغة كما هو معلوم؛ فهي إرهاص لـ«رومانسية احتجاجية» مارقة على الأخلاق السائدة، وباعثة لإثيقا حياة جديدة لا اتّباعية ولا امتثالية، بل هي مُمَكِّنة للأنا الفردي من حساسيّة ذوقية ومن قيم التمرد والتحرر. فحريّ بنا أن نشير إلى أن **الاعترافات** تُرجمت

٤٢ جان جاك روسو، **اعترافات جان جاك روسو**، ترجمة حلمي مراد، كتابي؛ ٣٩-٤٣، ٥ ج (القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، [١٩٥٨-١٩٦٠]).

٤٣ جان جاك روسو، **الاعترافات**، ترجمة من الفرنسية إلى العربية وقدم له وعلق عليه خليل رامز سركيس، مجموعة الروائع الإنسانية (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٨٢).

ونُشرت أواخرَ الخمسينيات في مصر ضمن سلسلة **كتابي**، وهي سلسلة شعبية واسعة الانتشار. وصدرت الطبعة في سبعة إصدارات شهرية في شكل كتاب روائي للجيب. وما إن يلقي المرء بنظرة أولى على هذه الطبعة حتى تذكّره الأغلفة الملوّنة والصور والرسوم التي تزين النص بسلسلة شعبية أكثر ممّا تذكّره بروسّو، فيلسوف شامبيري الرومانسي وعشيق مدام دو فارينس. فالإصدارات كلها، عدا الأولى، تُفتتح بملخص للحلقات السابقة ثم تُختتم، عدا الأخيرة، بإعلان عن الحلقة المقبلة بطريقة تترك القارئ مشدودًا إلى ما سيتلو من حوادث. إن مثل هذه الطبعات يجعلنا نسارع إلى الاعتقاد بأن **الاعترافات** ماثلت المطبوعات الواسعة الانتشار في الميادين العامة في مدينة القاهرة، وبأنها وجدت طريقها إلى جمهور عريض ناطق بلغة الضاد[٤٤]، ولكنها لغة بسّطت المعنى وضربت في العمق بنية النص لفظًا وأسلوبًا ومصطلحًا، إذ أسبغت على «السيرة الذاتية» صبغة «القصة»، وعلى «الذاتية الفلسفية» صبغة «البطولة». ومع ذلك، وربما بفضل هذا التشوه أو الكدورة الأدبية، للمرء أن يتصور أثر هذه الترجمة في نشر قيم الحساسية الفردية المتمردة بين جمهور القرّاء العرب، وفي بلورة ضميرهم الجمعي والعمومي.

وفي المقابل، نُشرت في بيروت بالتعاون مع اليونسكو ترجمات قيّمة لأمهات الآثار التي لروسّو[٤٥]، ومنها **الاعترافات** التي أنجز ترجمتها خليل رامز سركيس وأصدرها سنة ١٩٨٢، كما ذكرنا. ولقد صارت هذه الترجمة أصلًا لمفارقة في الكتابة عجيبة سنتوقف عندها ونستوضحها ولو قليلًا.

تُلخَّص المفارقة في قولة هنري عويس إن «جان جاك سركيس يترجم خليل رامز روسّو إلى العربية». ولم يخطئ عويس في حكمه، فأيّ منهما الكاتب الأصلي وأيّ منهما المترجم الناقل؟ ولا يأتي هذا السؤال من باب الحذلقة ولا الأحكام المتسرعة، وإنما تسوقك إليه اضطرارًا قراءتك لترجمة **الاعترافات** على نحو ما صاغها سركيس في ثوب عربي شفاف ومعقّد النسيج في آن واحد. وإذ يقلب الناقدُ الأدبي، من جهات عدة، أقوالَ هذه الترجمة العربية المبدعة، يلفي أن عبارة الشاعر اللاتيني التي صدّر بها روسّو كتابه – وهي «في الدخيلة، ومن تحت الجلد» (Intus, et in Cute) – تصدق تمامًا على القران الذي به قرن سركيس نفْسه ونفَسه بنفْس روسّو ونفَسه؛ فهو يلج عميقًا إلى بعدين اثنين في الوقت ذاته: بُعد روسّو في **اعترافاته**، وبُعد اللسان العربي في تنويعاته ولُطَيْفاته.

السيرة الذاتية، زمانية التاريخ الكوني، موسيقى البيان العربي، عناصر ثلاثة مجتمعة في الطبعة العربية الصادرة سنة ١٩٨٢. ومع أن الأدب العربي الكلاسيكي، كـ**طوق الحمامة** لابن حزم الأندلسي مثلًا، أو كنصوص من الذوق الصوفي، يحوي تعبيرات بسيكولوجية مرهفة الحس، فإن ترجمة **الاعترافات** هذه تؤكد مرة أخرى أن اللسان العربي واللغة العربية مقتدران على نقل السيكولوجيا الحديثة المعتاصة والمتمازجة مع القلق الأوغستيني الرقيق الكامن في طيات الثقافة الغربية وإثراء الحقل الدلالي والرمزي العربي. وهكذا يمكن للترجمات الكبرى أن تتكفل، إلى جانب نهجها الأمين والدقيق، بنهج تأويلي أصيل. فأمّا التأويل، كما نحاول تبيّنه في ترجمة ١٩٨٢، ففيه ثلاث مشقات: **أولاها** مشقة المراوحة بين سبيلين اثنين، سبيل اللسان الفرنسي وسبيل اللسان العربي، والتبحر في كليهما، ودراية بالثقافة الحاملة للواحد

44 Labib, “Présence de Rousseau dans la Renaissance arabe”.

٤٥ **الخطاب في أصل التفاوت بين الناس** (١٩٧٢)؛ **العقد الاجتماعي** (١٩٧٢)؛ **الاعترافات** (١٩٨٢)، **وهواجس المتنزه المنفرد بنفسه** (١٩٨٣).

منها والمحمولة عليه. و**ثانيتها** مشقة معاشرة جان جاك روسّو، وهو الرجل الذي أحبه كثيرون وما طاقوا عشرته كثيرًا، فنفروا منه ونفر منهم. و**ثالثتها** مشقة أن يزن المرء الحرفَ بالمعنى وأن يزن المعنى بالحرف. فكيف ننقل المعنى من غير أن نخذل الحرف العربي، وكيف نحترم الحرف العربي من غير أن نخون المعنى الأصلي؟ هذا إنْ حصل لنا المعنى أصلًا وأحطنا به.

ولذلك، جاءت لذة النص السركيسي في طبعة ١٩٨٢ وليدة معاناة المفكر، وحرية الرجل الأصيل، وواجب المترجم المنصاع لمسؤوليته حتى ليخيَّل للقارئ أن للأثر المترجَم إلى العربية – وهو ما سمّيناه القطب المؤَسِّس – كونُه الإبداعي المكتمل والمستقل بذاته. ولكن، أيعني الاكتمال والاستقلال طوْقًا جميلًا وانغلاقَ النص على ذاته كما تنغلق اللوحة الفنية وتنفرد؟

لا شك البتة، عند شراح روسّو، في أن مادة **الاعترافات** وصورتها تندرجان في الجنس الأدبي، كما سبق وقلنا. ومع ذلك، فإن لها غورًا فلسفيًا تُجمع عليها أغلبُ الدراسات الروسّوية. بل ومن شراح روسّو من يرى في الأدب الروسّوي- أكان في **هيلويزا الجديدة**، أم في **الاعترافات**، أم في **هواجس المتنزه** ... إلخ. -«مناسبة» لـ **خطاب فلسفي** في الذات والحياة وزمن التاريخ والحساسية. ولا ريب أن لهذه الفلسفة مفاهيمها ومقولاتها تفعل فعل القالب أو الحاوي الذي يستقبل الحدوس والتجارب والظواهر الذاتية التي تمرّس بها روسّو. حقًّا إن سيرة روسّو محكومة بقانون الحركة والتدفق والتحول؛ وهو قانون يعبّر عنه الأدب أكثر من سائر الأجناس الذوقية والمعرفية والعملية، غير أن الحركة نفسها محمولة على صفيحة، أو قُل على بنية ثابتة الأوتاد، وهذه الأوتاد هي المفاهيم والمقولات. ومعنى ذلك أن التنوع البلاغي الذي أبدع فيه سركيس إبداعًا قَلّ نظيره في الترجمات كان له أن يزداد بيانًا وصلوحية معرفية لو احتوته مفاهيم روسّو الثابتة المنزرعة في بنية **الاعترافات** الثابتة. والأرجح أن هذه المفاهيم، كما تتعين في **قاموس** روسّو وفي فلسفته، عادة ما لا تحتمل أن تُترجم بغير مصطلحات متواضَع عليها عربيًا؛ أمّا ما يُراد لها من تنوع في المعاني، فهذا ما تستحدثه بنفسها سياقات النص العربي المختلفة على نحو ما تفعل سياقات النص الفرنسي نفسه. من ذلك، على سبيل المثال والتجريب، أن مفهوم طبيعة (**nature**) متنوع المعنى والدلالة عند روسّو بتنوّع السياقات والمقاصد التي يأتي فيها في طيّ النص الفرنسي الأصلي. هذا صحيح، ولكن هل يعني أنه «ينبغي» لنا أن نترجم لفظ **nature** إلى العربية بألفاظ «طبيعة» حينًا، و«سجية» أو «فطرة» أو «سليقة» أحيانًا أخرى، فننوع المفردة العربية، حتى ولو ضحينا بجوهرها أو قُل بماهيتها المجردة، أم نترجمها، على العكس من ذلك، بلفظ واحد، وهو «طبيعة»، فنحفظ الجوهر ونسقط شتى المعاني ولطيفاتها ليدركها الفهم بحسب الاستخدام والسياق؟ وهَهُنا مسائل شائكة يطول الخوضُ فيها حتى ليصدق عليها الحكمُ ونقيضه. ورأينا أن النقد والمطارحات والحوارات كفيلة بأن توجِد الحل الممكن والمنشود، وذلك بمعاودة الصقل والتصحيح باستمرار وإلى ما نهاية؛ فوحدها الممارسة النظرية والنقدية داخل «المجموعة العلمية» كفيلة بتحويل مفردات اللسان الجارية بين الناس – بما في ذلك أقلها شأنًا وأكثرها ابتذالًا وألصقها بالدنيوي والمدنس – إلى مفاهيم ومقولات ناطقة بمعرفة معيّنة وناقلة لها ومبلغة بها. ألا يرى المرء كيف أن أعوص مفاهيم الفلسفة هي أكثرها تداولًا بين الجمهور، بدءًا بكلمة «وجود» و«شيء» و«كل» و«أنا»؟ ألا يرى أيضًا كيف أن المستحدثَ من المصطلح والمفاهيم في كل «فلسفة خاصة» لا يجاوز العشرات المعدودات، هذا إذا كان المحصول كثيرًا؟

على الجملة، أي بصرف النظر عن هذه التجربة التّرجمانية أو تلك، وباستثناء مصطلحات تخصّصية وسياقية، فإن اللسان هو لسان كل الناس، واللغة هي لغة مشتركة داخل كل مجموعة علمية معيّنة. أمّا ما أُحكِم بناءُه بصرامة المنهج العلمي في نظام معرفي أو آخر، فليس مأتاه اللفظ وإنما الاستدلال وبنية الفكر وعملية التعقل (idéation). فعمق الفكر وصوابه ليسا البتة في ما استعجم من اللغة، إذ الاستعجام مضاد للمنطق أصلًا (الكلمة المعقولة / اللوغوس)، بل إن انتقاء مستعجم الكلام أو متروكه قد يكون للتستر على وهن الاستدلال و كدورة التفكير واللغة. وأمّا الرأي القائل إن الترجمة هي مطلق بدء وإبداع نص منقول إليه بـ«**مناسبة**» نص منقول عنه، فهو رأي خوارقي ومُخاطر يحيد بنا بعيدًا عن شرط الترجمة العام، فضلًا عن موقفه السكوني الحاد (fixism / fixisme) المخالف للتراكم المعرفي وزمانية الأدب وقيمة التجربة التُّرْجُمانيّة؛ وهو سكون يحاكي السكون الذي ينسبه روسّو إلى أجيال البدائيين الذين يعيد كل جيل منهم البدء من النقطة التي بدأ منها جميع الأجيال السابقة. والحال، كما سبق وقلنا، إن الترجمة صقل متواصل، وهو ما يضعنا مجدّدا قبالة المجاز الذي استهْلَلْنا به مقالنا هذا: إنما فعل الترجمة الحق كفعل أجيال الإنسان الصانع قديماً، وهي تصقل الأداة تباعًا وتكرارًا، بلا نهاية. وفي كل أوان من تلك الصيرورة، كان كل شيء يتغير: المصقول والصاقل والعالم المحيط.

المراجع

١ - العربية

كتب

اسحق، أديب. **الدرر، وهي منتخبات الطيب الذكر الخالد الاثر المرحوم اديب اسحق.** عني بجمعها جرجس ميخائيل نحاس. الاسكندرية: مطبعة المحروسة، ١٨٨٦.

________. **الكتابات السياسية والاجتماعية.** جمعها وقدم لها ناجي علوش. ط ٢. بيروت : دار الطليعة، ١٩٨٢.

أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته.** تقديم طيب تيزيني. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨.

________. **الجامعة (اسكندرية – نيويورك – القاهرة، ١٨٩٩-١٩١٠).** ٧ مج. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

حنفي، حسن [وآخرون]. **المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠.

خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي.** بيروت: [د.ن.]، ١٩٤٦.

روسو، جان جاك. **أصل التفاوت بين الناس.** ترجمة عادل زعيتر. القاهرة : دار المعارف، ١٩٥٤.

________. ________. ترجمة نور الدين العلوي. تونس: دار المعرفة، ٢٠٠٥.

________. **أصل اللامساواة بين البشر وأسسها.** ترجمة محمد العربي. نابل: بابيروس، ١٩٨٣.

________. **الاعترافات.** ترجمة من الفرنسية إلى العربية وقدم له وعلق عليه خليل رامز سركيس. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٨٢. (مجموعة الروائع الإنسانية)

________. **اعترافات جان جاك روسو.** ترجمة حلمي مراد. ٥ ج. القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، [١٩٥٨-١٩٦٠]. (كتابي؛ ٣٩-٤٣)

________. **خطاب في أصل التفاوت وفي أُسسه بين البشر.** ترجمة بولس غانم؛ تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.

________. **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية.** نقله إلى العربية عادل زعيتر. ط ٢. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥.

________. **في العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي.** تعريب عمار الجلاصي وعلي الأجنف. تونس: دار المعرفة للنشر، ١٩٨٠.

________. **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**. ترجمة عبد العزيز لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١.

________. **مقال في أصل اللامساواة بين البشر وأسسها**. تعريب محمود بن جماعة. صفاقس، تونس: دار محمد علي الحامي، ٢٠٠٩. (أضواء)

ديفد هيوم وجون لوك. **العقد الاجتماعي**. تقديم أرنست باركر؛ ترجمة عبد الكريم أحمد؛ مراجعة توفيق إسكندر. القاهرة : دار سعد للطباعة والنشر، [د. ت.]. (الألف كتاب؛ ٤١٩)

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. ٤ ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣-١٩٧٧.

عبود، مارون. **رواد النهضة الحديثة**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٩٦.

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

موسى، سلامة. **الأدب للشعب**. القاهرة، المكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٥٦.

________. **تربية سلامة موسى**. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت.].

هيكل، محمد حسين. **جان جاك روسو: حياته وكتبه**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠.

دوريات

سان بيير، برناردن دو. «بول وفرجيني.» ترجمة فرح أنطون، **الجامعة**: السنة ٣، العدد ٩، آب/ أغسطس ١٩٠٢.

أنطون، فرح. «الإنسان وما صنع التمدن به.» **الجامعة**: السنة ١، العدد ٢، نيسان/ أبريل ١٨٩٩.

________. «حقوق الإنسان.» **الجامعة**: السنة ٣، العدد ٤، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠١.

________. «مريم قبل التوبة»، **الجامعة**: تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٠٦-[١٩٠٩].

________. «مشروع جديد في اللغة العربية.» **الجامعة**: السنة ٣، العدد ٩، آب/ أغسطس ١٩٠٢.

٢ - الأجنبية

Books

Anthologie de la littérature arabe contemporaine. 2, Les Essais. Choix, présentation, traduction et introduction par Anouar Abdel-Malek. Préface de Jacques Berque. Paris: Editions du Seuil, 1965.

Baczko, Bronisław. *Rousseau, solitude et communauté*. Traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout. Paris; La Haye: Mouton; Paris: École pratique des hautes études, 1974. (Civilisations et sociétés ; 30)

Burgelin, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses universitaires de France, 1952. (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale)

Cassirer, Ernst. *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*. Trad. de l'allemand par Marc B. de Launay; préf. de Jean Starobinski. [Paris]: Hachette, 1987. (Textes du XXe siècle; 13)

Sharabi, Hisham. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*. Baltimore: Johns Hopkins Press, [1970].

Hourani, Albert. *Arabic thought in the Liberal Age, 1798-1939*. London; New York: Oxford University Press, 1962.

______. *La Pensée arabe et l'Occident*. Trad. de l'anglais par Sylvie Besse Ricord. Paris: Groupe Naufal Europe, 1991.

Jean-Jacques Rousseau, politique et nation: Actes du IIe Colloque international de Montmorency, 27 Septembre- 4 Octobre 1995. Organisé par la Ville de Montmorency et le Musée Jean-Jacques Rousseau; Présentation générale de Robert Thiéry. Paris: H. Champion; Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2001. (Colloques, congrès et conférences sur l'époque moderne et contemporaine; 5)

Laroui, Abdallah. *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*. Préface de Maxime Rodinson. Paris: F. Maspero, 1977. (Les Textes à l'appui)

Trousson, Raymond et Frédéric S. Eigeldinger (dirs.). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: H. Champion, 2006. (Champion classiques. Références et dictionnaires; 4)

Groethuysen, Bernard. *Philosophie de la Révolution française; précédé de Montesquieu*. Paris: Gallimard, 1956. (Bibliothèque des idées; 1)

Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'obstacle*. Paris: Plon, 1958.

Periodical

Kedourie, Elie. « The death of Adib Ishaq.» *Middle Eastern Studies*: vol. 9, no. 1, January 1973.

محمد الكوخي*

الأمازيغية المعيارية بين اختلاق لغة جديدة وصناعة الوهم الأيديولوجي

بعد التقديم التاريخي لتطور «القضية الأمازيغية» منذ أواخر الستينيات من القرن الماضي وحتى اليوم، والأطوار التي دخلت فيها هذه القضية وتحوّلاتها من قضية ثقافية أو قومية أو مزيج منهما، تتناول هذه الدراسة «اللغة الأمازيغية» التي كثر الكلام عنها وعن دورها في تشكيل وعي الإنسان في المنطقة وثقافته وتاريخه وهويته ووعيه بذاته ومحيطه، حتى غدت لدى البعض اختزالًا للقضية الأمازيغية بمجملها.

تطرح الدراسة الإشكاليات المرتبطة باللغة الأمازيغية ووضعيتها المعقَّدة والمركَّبة، وذلك في إطار أكبر من التعقيد والتشعب الذي تعرفه قضية الهوية اللغوية لسكان المغرب الكبير عمومًا؛ وتحاول الإجابة عن تساؤلات من قبيل: هل «الأمازيغية» لغة واحدة متعددة اللهجات؟ أم هي لغات متعددة ومختلفة تجمع بينها قواسم مشتركة؟ وهل يمكن أصلًا الحديث عن «اللغة الأمازيغية الموحَّدة» في سياق التعدد اللغوي في المغرب الكبير؟ وما هي حقيقة الدعوات التي تتكرر باستمرار لتعيير هذه اللغة وتقنينها تمهيدًا لتوحيدها؟

مقدّمة

ظهرت القضية الأمازيغية إلى الوجود أول مرة أواخر الستينيات من القرن الماضي، وذلك في سياق التحولات الجذرية التي عرفتها البلدان المغاربية في القرن العشرين، ونشوء الدولة الحديثة في المنطقة نتيجة التدخل الاستعماري، مع ما رافق ذلك من تحوّلات عميقة على مختلف المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وهو ما أدى إلى بروز سؤال الهوية أول مرة في المنطقة كتعبير عن المخاض العسير لتلك التحوّلات.

في هذه الظروف ولِدت القضية الأمازيغية كردّة فعل على الخطاب الهوياتي المتبنّى من طرف دولة

* باحث مغربي في قضايا الهوية واللغة الأمازيغية.

الاستقلال في البلدان المغاربية، حيث نسبة مهمة من الناطقين باللغات الأمازيغية، وخاصة في المغرب والجزائر.

كانت القضية الأمازيغية في بداياتها الأولى عبارة عن قضية ثقافية، حملتها مجموعة من النخب المتعلمة من أبناء الفئات التقليدية في المناطق الناطقة باللغات الأمازيغية، وهي المجموعة التي حاولت إيصال صوت أولئك المهمَّشين والمقصيّين في لغتهم وثقافتهم في الفضاء العام، عن التعليم والإدارة والإعلام... إلخ، وإيصال صوت المكوِّن الثقافي الأمازيغي الذي هو جزء رئيس من مكوِّنات الهوية المغاربية، وهوية الإنسان بشكل عام في بلاد المغرب الكبير. وكان هؤلاء في مجملهم باحثين في قضايا التراث والثقافة الأمازيغية، ينتظمون في جمعيات ثقافية غرضها التعريف بهذا التراث الثقافي الذي يشكّل جزءًا مهمًّا من هوية المجتمع وتاريخه، وإن يكن مغيّبًا عن الفضاء العام. هكذا بدأت القضية التي ستأخذ في ما بعد أبعادًا وامتدادات أكبر ابتداءً من ثمانينيات القرن العشرين، حيث سيتزايد عدد المهتمين بها بشكل كبير وملحوظ، وستتحوّل من قضية ثقافية إلى قضية ذات أبعاد سياسية، مع ارتفاع الأصوات المنادية بالاعتراف السياسي بالقضية، ودسترة اللغة والثقافة الأمازيغية ضمن دساتير ديمقراطية.

مع مجيء عقد التسعينيات والتزايد الكبير في عدد الجمعيات والناشطين في مجال القضية الأمازيغية، وتحت تأثير الحوادث التي عرفتها القضية في الجزائر أوائل الثمانينيات، وخصوصًا ما تلا حوادث الربيع الأمازيغي (تافسُّوت بالأمازيغية) الدموية في منطقة القبائل شمال الجزائر سنة ١٩٨٠، إضافة إلى اضمحلال الخطاب الوحدوي للحركات الوطنية المغاربية، وفشل مسلسل الوحدة المغاربية في ما عُرف باتحاد المغرب العربي في أواخر الثمانينيات، ستعرف هذه القضية تغيّرات كبيرة على مستوى الخطاب المتداول، حيث ستبرز أول مرة إرهاصات نزعة قومية جديدة تبدأ التشكّل ببطء طوال عقد التسعينيات، وتحاول إعادة قراءة القضية من منظور قومي مختلف تمامًا عن المنظور الثقافي السابق الذي كان يرمي إلى التعريف بالقضية، وتقديم اللغة والثقافة الأمازيغية كجزء – جزء فقط ضمن أجزاء أخرى – من واقع الهوية التعددية لمجتمعات شمال أفريقيا المتميّزة بالميزتين الرئيستين: التعدد والانصهار، أو ما كان يُعبَّر عنه حينها بفكرة «الوحدة في التعدد»، أي انصهار المكوِّنات الثقافية المتعددة في إطار واحد يشكّل هوية الإنسان في المنطقة، عبر صيرورة تاريخية طويلة امتدت آلافًا من السنين.

هذه النزعة القومية التي ستبدأ في النمو شيئًا فشيئًا ابتداءً من ذلك الوقت، ستعيد تعريف القضية الأمازيغية من جديد، لا بوصفها قضية واقع تهميش لغوي وثقافي ترافق مع تهميش اقتصادي واجتماعي لشريحة من سكان شمال أفريقيا في أوطانهم، وإنما على أساس كونها قضية قومية تتجاوز حدودها الوطنية إلى حدود إقليمية، لتصبح تعبيرًا عن صراع مفترض على أرض شمال أفريقيا، بين ذات «أمازيغية» أصلية (بالمعنى القومي للكلمة)، وأخرى «عربية» دخيلة (بالمعنى القومي للكلمة). هذه الثنائية ستشكّل الأساس الذي ستبني عليها النزعة القومية الأمازيغية مجمل خطابها، وستحاول تأصيله على جميع المستويات التي تقوم عليها كل نزعة قومية: أعني بذلك التأصيل العرقي (ادّعاء وجود عرق أمازيغي خالص يُرمز إليه عادة بمصطلحات «الإنسان الأمازيغي» و«الشعب الأمازيغي»)، واللغوي (ادّعاء وجود لغة أمازيغية خالصة، واحدة، وموحَّدة)، والثقافي (ادعاء وجود ثقافة أمازيغية أصلية وخالصة)، والتاريخي (صناعة أساطير تاريخية بشأن الهوية والذات والآخر).

هذا الخطاب الذي يهدف في عمقه إلى تقسيم المجتمعات المغاربية إلى قسمين متصارعين يختلفان على

مستوى العرق واللغة والثقافة والتاريخ (الأمازيغي الأصلي والعربي الدخيل)، على حد تعبيرهم، يرتكب أخطاء فادحة تقوم على أساس عملية تشويه متعمّد لواقع التعدد والتنوع الكبير لهوية سكان شمال أفريقيا، بما في ذلك التنوع الكبير الذي يعرفه المكون الأمازيغي نفسه، وذلك خدمةً لمصالح نخب قومية بدأت في التشكّل حديثًا، وصارت تطمح إلى الحلول مكان النخب القومية السابقة للحركات الوطنية المغاربية ذات التوجه العروبي، وهو ما يشكّل أيضًا خطرًا مستقبليًا على السّلم الاجتماعي وعلى التعددية الثقافية في المنطقة، كما أنه يشكّل عائقًا كبيرًا أمام أي محاولة مستقبلية لتأسيس أنظمة ديمقراطية تقوم على أساس مفاهيم المواطنة، واحترام التعددية، وحقوق الإنسان، وعائقًا أيضًا أمام أي محاولات مستقبلية لتحقيق الوحدة المغاربية المنشودة.

أثّرت النزعة القومية العربية في المغرب الكبير في نظيرتها الأمازيغية بشكل ملحوظ، وهي التي نشأت أساسًا كردّة فعل معكوسة على الأولى، بحيث كان مجمل ما أنتجته القومية الأمازيغية نتيجة عملية قلبٍ وعكس لشعارات القومية العربية بشأن الوطن والهوية والوحدة المنشودة، من دون أن تقدم أي جديدٍ، أكان على مستوى الخطاب أم على مستوى الممارسة.

على مستوى الخطاب، لم يتعدّ الأمر تعويض شعارات قومية سابقة، من قبيل: «العروبة»، و«الشعب العربي»، و«الوطن العربي»، بشعارات أخرى مقابلة لها، من قبيل: «الأمازيغية» (تامازيغت)، و«الشعب الأمازيغي» (إيمازيغن)، و«الوطن الأمازيغي» (تامازغا)... إلخ، وكلها- العربية منها والأمازيغية – شعارات قومية تقوم على أساس تصوّرات مغلوطة عن الهوية وأبعادها، خصوصًا في منطقة مثل المغرب الكبير، عُرفت منذ الأزمان الغابرة بتعدديتها، وتنوّع مكوّناتها البشرية والثقافية.

ومنذ ظهور الحركة الأمازيغية والكلام يكثر في أوساطها عن «اللغة الأمازيغية» ودورها في تشكيل وعي الإنسان في المنطقة وثقافته وتاريخه... إلخ، وعمومًا في تشكيل هويته ووعيه بذاته ومحيطه. بل إن البعض عادة ما يختصر القضية الأمازيغية بمجملها في مسألة «اللغة الأمازيغية» إلى درجة التماهي المطلق بينهما.

لكن هذا التناول يطرح عددًا من الإشكاليات المرتبطة بتلك اللغة نفسها (أي الأمازيغية) ووضعيتها المعقَّدة والمركَّبة، وذلك في إطار أكبر من التعقيد والتشعب الذي تعرفه قضية الهوية اللغوية لسكان المغرب الكبير عمومًا؛ فهل «الأمازيغية» لغة واحدة متعددة اللهجات؟ أم هي لغات متعددة ومختلفة تجمع بينها قواسم مشتركة ؟ وهل يمكن أصلًا الحديث عن «اللغة الأمازيغية الموحدة» في سياق التعدد اللغوي في المغرب الكبير؟ وما هي حقيقة الدعوات التي تتكرر باستمرار لتعيير هذه اللغة وتقنينها تمهيدًا لتوحيدها؟

التعددية اللغوية الأمازيغية: اللهجات الأمازيغية أم اللغات الأمازيغية؟

الفارق بين اللغة واللهجة

يعتقد كثير من خبراء المسألة اللغوية في المغرب الكبير أنهم يدركون جيدًا ماذا تعني مصطلحات

من قبيل: «لغة» و«عائلة لغوية» و«لهجة» و«لكنة»، وغيرها من المفردات التي تُستخدم في كثير من الأحيان، من دون تحديد المعنى المقصود منها بالضبط. وفي الواقع يبدو أن هذه المصطلحات ليست سهلة التعريف وتمييز بعضها من بعض، وكذا الأمر بالنسبة إلى غيرها من المصطلحات الأخرى المتعلقة بمجال اللسانيات والدراسات اللغوية، وذلك في ظل فوضى الدلالات والتوظيف، وبسبب وجود خلط كبير في استخدام هذه المفاهيم، أكان ذلك عن غير قصد بسبب الجهل بالقواعد المعرفية لعلم اللسانيات، أم عن قصد لتحقيق أغراض أخرى مبنية في الأساس على اعتبارات سياسية وأيديولوجية، أكثر منها معرفية.

قبل البدء في دراسة واقع المكوِّن اللغوي الأمازيغي، لا بد أولًا من التمييز بين مفهومي اللغة واللهجة. وللقيام بذلك، يعتمد علماء اللسانيات – عادة – على مقياس أساس ومهم، يطلقون عليه اسم «معيار التفاهم المتبادل» (إضافة إلى اعتمادهم على مقاييس أخرى ذات طبيعة لسانية محضة أقل أهمية ومرتبطة بالنحو والتركيب). وهذا المعيار يقوم على تحقيق اللغة للوظيفة الأساسية من وجودها، ألا وهي التواصل. وهذا يعني أننا نستطيع القول بأنه إذا لم يتمكن متحدثان من تحقيق الدور الرئيس للغة، أي تحقيق التواصل (بمعنى أنهما لا يستطيعان فهم بعضهما البعض)، فهذا يعني أنهما يتكلمان «لغتين» مختلفتين ومستقلتين، حتى لو وجدت بين تلك اللغتين قواسم مشتركة معجمية ونحوية. أمّا إذا استطاعا التواصل رغم وجود اختلافات معيّنة في المعجم أو في طريقة النطق أو اللكنة، أو حتى في بعض القواعد النحوية، فإن ذلك يعني أنهما يتكلمان «لهجتين» مختلفتين ولكنهما تنتميان إلى اللغة المشتركة نفسها التي غالبًا ما تسمّى اللغة المعيارية، أي لغة القراءة والكتابة والتعليم.

إذن، إن مسألة التفاهم المتبادل وإمكانية التواصل شرط أساس للحديث عن لغة موحَّدة ومشتركة. ومن دون تحقّق هذا الشرط اللازم، لا يمكن الكلام على وحدة اللغة، لأن في ذلك تناقضًا صارخًا مع أهم ما في اللغة نفسها، وهي وظيفة التواصل والتفاهم. أمّا اللهجات، فهي بذلك – وبحكم تعريفها – مجرد تنويعات مختلفة من اللغة نفسها: تنويعات على مستوى المعجم، والنحو وطريقة النطق، لكن من دون المساس بجوهر اللغة في هذه المستويات المختلفة، وهو ما يحافظ على دورها الأساس في التفاهم[1].

ويمكن إعطاء المثال لهذا الفارق في ظاهرة القلب والحذف في الحروف والتغييرات في الصياغة والعبارات، وفي بعض الأحيان في القوالب النحوية نفسها، التي تعرفها بعض اللهجات التي تختلف باختلاف مناطق انتشارها، لكن من دون أن تؤدي تلك التغييرات كلها إلى المساس بجوهر اللغة، أي معيار التفاهم المتبادل والتواصل المشترك بين الناطقين بها. ولعل أفضل مثال لذلك هو الصورة التي تقدّمها اللهجات العربية المختلفة والمنتشرة على رقعة جغرافية شاسعة، فتؤدي إلى ظهور اختلافات عديدة من هذا النوع على تلك اللهجات، لكن هذه الاختلافات لا تؤدي إلى القطيعة التواصلية وإلى غياب التفاهم المتبادل بين الناطقين بها ما دام المشترك أكبر كثيرًا من عوامل الاختلاف والتمايز (اللهم إلّا إذا استثنينا العربية الدارجة في شمال أفريقيا، وبالضبط في المغرب والجزائر، وهي وإن تكن منتمية في مستويات معيّنة إلى اللغة العربية،

1 Jean-Louis Dessalles, *Aux origines du langage: Une Histoire naturelle de la parole* (Paris: Hermès science publications, 2000), pp. 64–73.

فإنها تختلف عنها في مستويات أخرى، وهو ما يتسبب في شبه قطيعة تواصلية بينها وبين بقية اللهجات العربية الأخرى).

لذلك، حينما يمسُّ الاختلاف والتمايز الجوهر التواصلي للغة، أي معيار التفاهم المتبادل، فإن هذا يعني أن الأمر لا يتعلق بلهجات مختلفة، وإنما بلغات متمايزة. هذا في ما يخص الفارق الاصطلاحي بين مفهومي اللهجة واللغة، أمّا في ما يخص نشأتيهما، فإن علماء اللسانيات يقولون بأنه لا يوجد فارق كبير بين اللغة واللهجة في طريقة التكوين على أساس أن كل لهجة – تقوم على الأصوات الكلامية وتعتمد على الاصطلاح والاتفاق الجماعي للمجموعة التي تستخدمها- يمكن لها أن ترتقي من مستوى الكلام (الثقافة الشفوية) إلى التعبير عن حاجات المجتمع ووظائفه الحيوية (اللغة المدونة)، في ما يتعلق بالتفاهم والتعامل والتبادل، وبالتالي يمكن الارتقاء بلسان تخاطب ما من لهجة إلى لغة، مادام أن كل لغة كانت في أساسها عبارة عن لهجة محلية، وتطورت بفعل توافر أوضاع ملائمة لذلك.

إذا عدنا إلى اللسانيات الأنثروبولوجية، وحاولنا أن نفهم كيف نشأ هذا الاختلاف بين اللغات المتعددة، سنجد أن الأمر مرتبط بالتحوّل من لهجات محلية إلى لغات مختلفة، حيث ظلت المجموعات البشرية منذ ما قبل التاريخ تغيّر مواقعها باستمرار وتهاجر من مكان إلى آخر، وكثيرًا ما كان ذلك يؤدي إلى انفصال مجموعات معيّنة عن المجموعات الأصلية، ويؤدي التباعد الجغرافي والتغيرات المستمرة التي تعرفها اللغة من جيل إلى جيل، إضافة إلى تأثير اللغات الأخرى، إلى ظهور اختلافات بين اللغات الأصلية، وبقية اللغات الجديدة المتفرعة منها. وفي البداية تكون هذه الاختلافات طفيفة، ومع الوقت تزداد حدّتها بالتدريج، إلى أن يصل الأمر في لحظة تاريخية معيّنة – تحت ضغط العوامل الجغرافية والتاريخية المختلفة- إلى حدوث قطيعة تواصلية بينها. وعندها يصير التحوّل من لهجات محلية إلى لغات مختلفة. وحينما يستمر هذا الانفصال مدة طويلة من الزمن، يصبح من الصعب جدًا حدوث عملية تواصل مشتركة باستخدام هذه اللغات المختلفة، حتى ولو بقي هناك جزء لغوي مشترك على المستوى المعجمي أو النحوي، لأن هذا المشترك يكون بلا معنى ما دام لا يقوم بوظيفته الأساسية، وهي التفاهم المتبادل. وبذلك يتحوّل المشترك اللغوي من أساس للتواصل، إلى مجرد علامات على الشجرة اللغوية، بانتظار أنثروبولوجيين يبحثون في أصول اللغات العالمية وتفرعاتها. وهذا السيناريو حدث باستمرار على مر التاريخ البشري؛ فكثير من اللغات تشترك في أصل واحد، لكن الناطقين بها لا يستطيعون التواصل في ما بينهم باستخدامها. وعلى سبيل المثال، تشترك لغات أوروبية عدة في أصل واحد، كاليونانية والإيطالية والفرنسية والإسبانية والبرتغالية والمالطية والرومانية، وغيرها من اللغات، في أصل لغوي لاتيني مشترك، إضافة أيضًا إلى واقع اشتراكها في جزء كبير من المعجم اللاتيني، لكن هذا لا يعني أنها ليست لغات مختلفة، أو أن الناطقين بها قادرون على التواصل والتفاهم في ما بينهم باستخدامها.

التعدّدية اللغوية الأمازيغية

هذا على المستوى العام، أمّا في ما يخص الوضعية اللغوية في منطقة المغرب الكبير، فإن الخلاف كبير جدًا في شأن استخدام هذه المصطلحات بين النخب القومية على اختلاف انتماءاتها، عروبية أو أمازيغية، إذ ينظر

دعاة القومية العربية إلى واقع لغوي يتميز بوجود لغة عربية موحدة، مع وجود بعض اللهجات الأمازيغية المحدودة الانتشار، والتي لا ترقى إلى مستوى اللغة، في حين يذهب دعاة القومية الأمازيغية إلى وجود واقع لغوي يتميز بالصراع بين لغتين رئيستين: اللغة العربية واللغة الأمازيغية، وذلك في إطار تصوّراتهم للصراع الوجودي الشامل بين الثقافتين الأمازيغية (الأصيلة) والعربية (الدخيلة) في المنطقة.

ويجري الحديث كثيرًا في أوساط الحركة الأمازيغية عن وجود «لغة أمازيغية موحَّدة» يتحدث بها الشعب الأمازيغي في منطقة المغرب الكبير، على أساس أنها مسلَّمة غير قابلة للنقاش، وأنها أمر واقع لا جدال فيه، بل إن موضوع الدفاع عن «وحدة اللغة الأمازيغية» هو من أولويات هذه الحركة. ويلخِّص هذا الموقف في الشعار القائل إن «الحركة الأمازيغية لازالت صامدة من أجل وحدة وطنية، باعتبار الهوية واللغة الأمازيغية وحدة واحدة، غير قابلة للتجزئة أو التقسيم أو الإدماج أو الاستيعاب والإبادة»[٢]. في نظر أصحاب هذا الطرح، تُعتبر اللغة الأمازيغية وحدة واحدة لا يمكن تقسيمها أو تجزئتها.

لكن هذا الطرح المغالي في اللاواقعية يصطدم بصخرة الواقع التعددي، وهذا ليس فقط على مستوى منطقة المغرب الكبير عامة، وإنما أيضًا على مستوى كل بلد من بلدان هذه المنطقة على حدة، حيث تنقسم هذه اللغات إلى ما يتراوح بين ١١ و ٤٢ فرعًا لغويًا مختلفًا بحسب الدراسات اللسانية المختلفة، وتنتشر على امتدادٍ جغرافيٍ شاسع.

على سبيل المثال، تنتشر في المغرب، البلد الذي فيه أكبر عدد من الناطقين بتلك اللغات، حوالى ثلاث لغات مختلفة هي[٣]: السوسية (تاشلحيت في سوس والأطلس الكبير والصغير)، والزيانية (تامازيغت في الأطلس المتوسط)، والريفية (تاريفيت في منطقة الريف). وفي الجزائر أيضًا تنتشر حوالى خمس لغات مختلفة هي[٤]: القبائلية (منطقة القبائل)، والشاوية (منطقة الأوراس)، والمزابية (منطقة المزاب)، والتواركية (الطوارق في الصحراء الجنوبية)، و الزناتية (في عدة مناطق متفرقة خاصة في الواحات الداخلية). وفي ليبيا نحو أربع لغات مختلفة هي: الزواغية (منطقة صبراتة)، وسوكنة (منطقة الجفرة)، وأوجلة (منطقة الواحات)، بالإضافة إلى التواركية (الطوارقية)، في الصحراء الجنوبية. وتوجد لغة واحدة متداولة على الأقل في كلٍّ من تونس (في جزيرة جربة وقرى الجنوب)، وموريتانيا (الزناكية في الجنوب الشرقي)، ومصر (واحة سيوة).

إن هذا الواقع اللغوي التعددي يتناقض بشكل واضح مع هذا النوع من الأطروحات الاختزالية، لذلك كان لا بد لأصحابها من محاولة تجاوز هذه التناقضات عن طريق الحديث بصورة مكثفة عن تعدد «اللهجات الأمازيغية» في إطار وحدة «اللغة الأمازيغية»، بدل الحديث عن تعدد «اللغات الأمازيغية» نفسها. وفي هذا الإطار، يُنظّر الباحث المغربي محمد شفيق لهذا الخطاب بالقول: «إن الأمازيغية ليست لهجة بالمفهوم العربي، وليست ديالِكت (لهجة) بالمفهوم الأوروبي، بما أنها لا تنحدر من أي لغة ولا تنتمي إليها، إنما هي قائمة بذاتها، لها قوانينها ولها أسسها اللغوية كجميع اللغات. وكما هي الحال بالنسبة إلى سائر اللغات الأخرى، فللأمازيغية لهجات محلية، مثل القبائلية والريفية وتامازيغت

٢ أحمد أرحموش، «الهويات، الحقوق الثقافية واللغوية: مسار رهان وتحديات،» ورقة قدمت إلى: ندوة المنتدى الاجتماعي المغربي الثانية، الرباط، ٢٠٠٤.

٣ الترتيب هنا بحسب عدد الناطقين.

٤ الترتيب هنا بحسب عدد الناطقين.

الأطلس وتاشلحيت وتاماشقت، وتوجد بين هذه الإنجازات المحلية فوارق واختلافات لا تمس جوهر النحو الأمازيغي، وإنما تطفو على مستوى البنيات الظاهرية، وخصوصًا على مستوى النطق»[٥]. ويستمر هذا الطرح في ادّعاء أن «الفوارق التي تميز اللهجات بعضها عن بعض، فوارق فونولوجية بالدرجة الأولى، أحدثها طول عهد الأمازيغية بالوجود أولًا، وضعف عمل التدوين ثانيًا، ومن هذه الزاوية يمكن القول من الممكن إرجاع النطق باللفظ إلى أصله الأول (...) وقد أشرت سابقًا إلى أن وحدة اللغة الأمازيغية أمر واقع ملموس، تحجبه أحيانًا فوارق فونولوجية، لا ينخدع لها إلّا الجاهل لأبسط قواعد اللسانيات»[٦].

بحسب هذا الطرح، تبدو الفوارق والاختلافات في الأمازيغية فوارق شكلية، وتقتصر على طريقة النطق، من دون أن تمس جوهر النحو الأمازيغي. لكن الواقع يقول غير ذلك، لأن الاختلافات بين اللغات الأمازيغية لا تقتصر على طريقة التلفّظ، بل تتعداها إلى جميع المستويات الأخرى المعجمية، وحتى النحوية. وتجدر الإشارة هنا إلى الفوارق الكبيرة الموجودة بين لغة واحة سيوه في مصر وبقية لغات شمال غرب أفريقيا، بسبب التأثر الكبير لتلك اللغة بروافد مصرية قديمة، أكان على المستوى المعجمي أم على المستوى النحوي أو الصرفي. وحتى داخل المجموعة اللغوية الواحدة، ثمة فوارق بنيوية عديدة، كما هي الحال بين اللغات «التواركيَة» عند الطوارق، والمنتشرة في منطقة الصحراء الكبرى، والمتأثرة بشكل كبير باللغات النيجرية والمالية أكثر من تأثرها ببقية اللغات الأمازيغية في شمال غرب أفريقيا، المعروفة هي الأخرى بتأثرها على نحو مماثل بالبنى اللغوية العربية وبالمعجم العربي إلى حد بعيد.

وحتى تلك اللغة الليبية القديمة التي عُثر على نقوش لها منذ أزيد من قرن ونصف قرن (منذ سنة ١٨٤٢)، لم يستطع أحد فك رموزها تمامًا، ولا تزال مستعصية على الفهم إلى الآن، رغم العثور على نصوص مرافقة لها بالبونية (الفينيقية القرطاجية) واللاتينية. ولو كان ما قاله الباحث شفيق صحيحًا من أن الفوارق بين اللغات الأمازيغية شكلية فقط، لجرى فك رموز تلك اللغة القديمة بسهولة تامة، ما دام – هو نفسه – ينقل عن الباحث الفرنسي أندريه باسيت قوله إن: «بنية اللغة الأمازيغية وعناصرها وأشكالها الصرفية تتسم بالوحدة إلى درجة أنك إن كنت تعرف حق المعرفة لهجة واحدة منها، استطعت في ظرف أسابيع أن تتعلم أي لهجة أخرى. تدلك على ذلك التجربة، إذ اللغة هي اللغة نفسها(...) وتتجلى وحدة اللغة الأمازيغية في الزمن أيضًا، لأن بطء التطوّر الحضاري ساعد على استقرار المعطيات اللغوية»[٧]. فلو كان ذلك صحيحًا لما استعصت تلك اللغة على الفهم رغم مرور حوالى قرن ونصف قرن على اكتشافها؛ فما دامت اللغة هي اللغة نفسها، وما دام بطء التطور الحضاري أدّى إلى استقرار المعطيات اللغوية، فلماذا إذاً هذا العجز عن الفهم وفك رموز تلك اللغة، على الرغم من الادّعاءات الكثيرة بأن هذه اللغة ربما كانت هي أصل اللغات الأمازيغية الحالية؟

وحتى لو قبلنا مع الباحث شفيق أن الفوارق في اللغات الأمازيغية هي فوارق فونولوجية بالأساس، وأنها كلها تشترِكُ في البنى النحوية ذاتها، فمن قال إن «النحو» هو جوهر اللغة وأساسها؟ فكما بيّنّا في ما سبق

٥ محمد شفيق، «استقراء الأمازيغية الفصحى من الأمازيغية المتداولة»، ورقة قدمت إلى: أعمال الدورة الأولى للجامعة الصيفية، أغادير، ١٩٨٠، ص ١٩١.

٦ محمد شفيق، «حول المعجم الأمازيغي،» ورقة قدمت إلى: أيام الثقافة الأمازيغية (الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، الرباط، ١٦-٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٠)، ص ٥٨.

٧ محمد شفيق، **لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين** (الرباط: دار الكلام، ١٩٨٩)، ص ٥٩.

أن جوهر اللغة هو مقياس التفاهم المتبادل، كيف يمكن إذاً أن نقول بوحدة لغة لا يستطيع الناطقون بها أن يحققوا التفاهم في ما بينهم إلّا إذا استخدموا لغات أخرى؟!

على سبيل المثال، إن معظم المغاربة الناطقين بلغة «تاشلحيت»، أو «تاريفيت»، أو «تامازيغت»، لا يستطيعون التواصل في ما بينهم باستخدام هذه اللغات المختلفة، وفي غالب الأحيان يلجأ هؤلاء إلى العربية الدارجة كلغة مشتركة للتواصل والتفاهم. ومن الأمثلة الشخصية لذلك أنني، على الرغم من كوني أتكلم لغة «تاشلحيت» بطلاقة، على اعتبار أنها لغتي الأم ولغة أمي، فإني كنت وما أزال عاجزًا عن فهم اللغتين الريفية (تاريفيت) والزيانية (تامازيغت)، رغم القرب الجغرافي الكبير معها. وحتى محاولاتي العديدة لفهم القبائلية باءت كلها بالفشل، وذلك رغم قدرتي المتواضعة على استيعاب معاني بعض الكلمات المشتركة التي يعود جزء مهم منها إلى جذور عربية. ولا أزال أتذكر إلى الآن ذلك اليوم الذي تعرفت فيه إلى أحد الزملاء في الجامعة، وقد بدا لي من لكنته وهو يردّ التحية أنه أمازيغي، فحدثته بـالـ «تاشلحيت»، لكنه صمت قليلًا قبل أن يردّ عليّ بلغة غير مفهومة، لم أستوعب منها شيئًا، اتضح لي من نبرتها أنها «تريفيت»، فما كان منّا إلّا أن أخذنا نتحدث بالعربية الدارجة، بعد أن اتّضح لكلانا أن لغتينا الأمازيغيتين المختلفتين غير قادرتين على القيام بدورهما الأساس في إنجاز عملية التواصل.

لقد فتحت تلك الحادثة عينيّ على حقيقة اختلاف اللغات الأمازيغية المتقاربة جغرافيًا داخل البلد نفسه، وضمن المجموعة البشرية ذاتها، ناهيك عن اللغات الأخرى المتباعدة جغرافيًا، كتلك المنتشرة في الصحراء الكبرى، أو في أقاصي مصر وليبيا وباقي مناطق المغرب الكبير الشاسعة. كما أنني ما زلت أتذكر ردّة فعل كثيرين، وأنا منهم، على قرار إلغاء نشرات الأخبار التي كانت تُبث باللغات الأمازيغية الثلاث من التلفزيون المغربي، والمعروفة بنشرة اللهجات، وتعويضها بالنشرة الأمازيغية الموحّدة التي انتهى بها الأمر إلى أن تحولت إلى خليط عجيب وغريب من اللغات المختلفة، لا يكاد متابعها أن يخرج منها بمعلومة واحدة مستقيمة.

التقسيم اللساني للغات الأمازيغية

في الواقع، أدّت أبحاث عديدة في علم اللسانيات أُجريت في منطقة شمال أفريقيا إلى تزايد الاقتناع بعدم وجود شيء اسمه لغة أمازيغية موحّدة، وبأن الفرع اللغوي الأمازيغي من الأسرة اللغوية الآفروآسيوية ينقسم بدوره إلى عدة لغات مختلفة تنتشر على امتداد منطقة شمال أفريقيا والصحراء الكبرى. وقد ذهب براس في السابق إلى أن «التواركية» يمكن اعتبارها لغة مستقلة لا مجرد لهجة أمازيغية، وبنى هذا الطرح على أساس معيار التفاهم المتبادل بين «التواركية» وبقية لغات شمال غرب أفريقيا؛ إذ اكتشف أن غياب هذا المعيار يجعل من مسألة التفرقة اللغوية بينها أمرًا لا مناص منه. كما لاحظ أن «التواركية» تنقسم بدورها إلى وحدات لغوية فرعية عدة هي: «تاماهيغت» المنتشرة في جنوب الجزائر وجنوب ليبيا، و«تاماجيغت» في النيجر، و«تاماشيغت» في مالي(8). هذا في حين اقترح الباحث الألماني فيلمز تقسيماً يطغى

8 Karl-G. Prasse, *Manuel de grammaire touaregue (tăhăggart)*, 3 vols. (Copenhague: Editions de l'Université de Copenhague, puis Akademisk forlag, 1972-1974), vol. 1: *I-III: Phonétique, écriture, pronom* (1972), vol. 2: IV-V: *Nom* (1974), and vol. 3: VI-VII: *Verbe* (1973).

عليه الطابع الجغرافي، إذ اعتبر الأمازيغية مقسمة إلى أربع وحدات كبرى: تتكوَّن **الأولى** من الشلوح (سوس والأطلس الكبير والصغير)، وزيان (الأطلس المتوسط)، وزمور وأيت ندهير. وتتكوَّن **الثانية** من بني يزناسن، وصنهاجة وبني سنوس والريف. أمّا **الثالثة**، فتتألف من مزاب وورغلة ونفوسة والشاوية وسيوه والتوراكَ، في حين تتألف الوحدة **الرابعة** من القبايل وحدها[٩].

يلاحَظ أن فيلمز في هذا التقسيم لا يشمل جميع اللغات الأمازيغية، بل يُقصي لغة زناغة (صنهاجة) في موريتانيا. أمّا تلك المنتشرة في الجنوب التونسي، وفي جربة، فلا يذكرها أصلًا. كما أن فيلمز أثار جدلًا كبيرًا في أوساط علماء اللسانيات، إذ رفض كثيرون اعتبار «القبايلية» مجموعة مستقلة، واعتبروها جزءًا من «الزناتية» المنتشرة بين ليبيا وتونس والجزائر والمغرب. في حين رأى فيها البعض الآخر أحد تنويعات الزناغية (الصنهاجية) المتأثرة بـ «الزناتية»، بينما جرى رفض دمج «التواركَية» مع باقي لغات المجموعة الثالثة، على اعتبار وجود تنوع كبير في صفوف «التوارك»، إضافة إلى أنهم لا ينحصرون في منطقة الهكَار في الجزائر، بل ينتشرون في منطقة شاسعة من الصحراء الكبرى[١٠].

تقدم الباحثة المغربية مفتاحة عمور تقسيمًا آخر مختلفًا مبنيًا على أسس إثنية وراثية، مع الأخذ بعين الاعتبار مجموعة من الخصائص الأخرى ذات الطابع السوسيو- لساني، والفونولوجي والمورفولوجي والنحوي لتلك اللغات المدروسة[١١]. وأخيرًا تقترح الباحثة الروسية ألكساندرا أيخنفالد تقسيم اللغات الأمازيغية إلى أربع وحدات كبرى على أساس مورفولوجي (الضمير والصفة والنوع)، ونحوي (ترتيب مكوِّنات الجملة والمميزات البنيوية للفاعل والمفعول به). وقد جاء هذا التقسيم كالآتي: تتكوّن الوحدة **الأولى** من أمازيغية الغرب (الزناغية في موريتانيا)، و**الثانية** من أمازيغية الجنوب (التواركَية في الصحراء)، و**الثالثة** من أمازيغية الشرق (ليبيا ومصر)، و**الرابعة** من أمازيغية الشمال في المغرب والجزائر وتونس وليبيا (زواغة)[١٢].

إن داخل كل مجموعة لغوية كبيرة خلافات حول التقسيمات الفرعية، وحول حدود التماس بين تلك المجموعات، وانتماء كل لغة إلى مجموعة محددة بعينها؛ فعلى سبيل المثال، يوجد خلاف كبير حول موقع لغتي أوجلة وسوكنة في ليبيا، حيث يذهب البعض إلى أنهما مجموعة لغوية واحدة[١٣]، في حين يذهب باحثون آخرون إلى أن هذه المجموعة اللغوية غير موجودة أصلًا، ويقترحون تقسيمًا آخر يضع لغة أوجلة في مجموعة واحدة مع لغة غدامس، في حين تكون لغة سوكنة في مجموعة واحدة مع لغة سيوه في مصر[١٤].

وقد ظهرت في السنوات الأخيرة دراسات حديثة تحاول معالجة موضوع التقسيمات الفرعية في المجموعة

9 Alfred Willms, *Die dialektale Differenzierung des Berberischen*, Afrika und Übersee: Beiheft; 31 (Berlin: Reimer, 1980), p. 31.

10 N. Louali, «Le Système vocalique touareg,» *Pholia*, vol. 7 (1992), pp. 83-115.

11 M. Ameur, «A propos de la classification des dialectes berbères,» *Etudes et Documents Berbères* (Paris), no. 7 (1990), pp. 15-27.

12 A. Y. Aikhenvald, "A Structural and Typological Classification of Berber Languages," in: Siegmund Brauner and Ekkehard Wolff, eds., *Progressive traditions in African and Oriental studies*, Asien, Afrika, Lateinamerika (Special Issue); 21 (Berlin: Akademie-Verlag, 1988), pp. 37-43.

13 "A Language of Libya," in: Raymond G. Gordon, ed., *Ethnologue: Languages of the World*. 15th ed. (Dallas, Tex.: Summer Institute of Linguistics, 2005), on the Web : <http://www.ethnologue.com/language/auj>.

14 Maarten Kossmann, *Essai sur la phonologie du proto-berbère*, Grammatische Analysen afrikanischer Sprachen; 12 (Köln: R. Köppe, 1999), pp. 79-84.

اللغوية الأمازيغية من منظور أكثر شمولًا لعلم اللسانيات، إحداها الدراسة التي قدمها الباحث الهولندي مارتن كوسمان (Kossmann) سنة ١٩٩٩، وهي تقترح تقسيم الأسرة اللغوية الأمازيغية إلى خمس مجموعات فرعية هي: الأمازيغية الشمالية والتواركية (الطوارقية)، والزناغية (الصنهاجية) ونفوسة/ سيوة، وغدامس/ أوجلة. وتقترح أن المجموعة الأمازيغية الشمالية يمكن تقسيمها إلى مجموعتين فرعيتين هما: الزناتية والأطلسية/ القبائلية اللتان تُعتبران لغتين منفصلتين، وتحتوي كل واحدة منهما على تنويعات مختلفة من اللهجات المحلية[١٥].

كما قدّم الباحث البريطاني بلينتش سنة ٢٠٠٦ دراسة في إطار تصنيف اللغات الآفروآسيوية، مقترحًا وضع المجموعة اللغوية الأمازيغية ضمن أسرة لغوية أكبر تتكوّن من النوميدية الشرقية (المعروفة بالليبية القديمة)، والغوانشية (لغة جزر الكناري القديمة)، والمجموعة الأمازيغية. هذه الأخيرة تنقسم إلى ست مجموعات فرعية هي: الأمازيغية الأطلسية الشمالية (تاشلحيت وتامازيغت)، والأمازيغية الشرقية (سيوة وأوجيلة وسوكنة وغدامس والكفرة وفزان)، والتواركية (الطوارق)، والأمازيغية الغربية (الزناغية)، والزناتية (الريفية والمزابية والزناتية الشرقية في الواحات)، والقبايلية (منطقة القبائل)[١٦]. ويُعتبر هذا التصنيف من أفضل ما هو موجود اليوم، ويبدو أكثر شمولية، ويأخذ بعين الاعتبار معظم المعطيات اللسانية والجغرافية والأنثروبولوجية المختلفة.

بناءً عليه، يمكن القول إن مشكل تقسيم اللغات الأمازيغية وتصنيفها لا يزال بعيدًا عن الحل، ما دامت تلك المحاولات كلها غير مكتملة، حيث يجري غالبًا اعتماد معطى واحد وإقصاء معطيات أخرى عديدة، وهو ما يؤدي إلى نتائج متباينة، وحتى متناقضة في بعض الأحيان.

أيًا تكن الأمور، وسواء اتفقنا مع تلك التصنيفات أم لم نتفق، فإن بين علماء اللسانيات والدارسين للغات الأمازيغية شبه إجماع على عدم وجود شيء اسمه «لغة أمازيغية موحدة» إلّا في أذهان بعض النخب القومية؛ إذ اتفق الجميع على أن الفرع اللغوي الأمازيغي ينقسم إلى عدة لغات مستقلة ومختلفة. ومع أنهم اختلفوا بدورهم في عدد هذه اللغات، وفي المجموعات الفرعية التي تنتمي إليها كل لغة على حدة، فإنهم لم يختلفوا قط في عدم وجود لغة أمازيغية موحّدة، لأن القول بوجودها يتعارض مع الحقائق الواقعية الواضحة للعيان.

الأمازيغية المعيارية: لغة نخبوية تُصنع في المختبر

عرف الخطاب القومي الأمازيغي خلال فترة الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين تحوّلات عدة، وذلك في سبيل تجاوز جملة التناقضات التي يفرضها واقع التعدّد الثقافي واللغوي الكبير في البلدان المغاربية، ليس فقط بين المكوّنين اللغويين العربي والأمازيغي، وإنما أيضًا، وأساسًا، ما يتعلق بالتعدّد الكبير في المكوّن الثقافي الأمازيغي نفسه. كان أول تلك التحوّلات وأهمها محاولة تجاوز موضوع التعددية في المكوّن الأمازيغي من خلال الحديث المكثّف عن «وحدة» الإنسان واللغة والثقافة والتاريخ الأمازيغي.

١٥ المصدر نفسه، ص ٧٩-٨٤.
16 Roger Blench, "The Afro-Asiatic Languages: Classification and Reference List," (Document, Cambridge, 2006), on the Web: <http://www.rogerblench.info/Language/Afroasiatic/General/AALIST.pdf>.

وهكذا، اتخذ الخطاب القومي الأمازيغي نزوعًا مزدوجًا عرقيًا / ثقافيًا من خلال الحديث عن شعب وثقافة أمازيغيين أصليين وموحَّدين من جهة، ومنفصلين عن سائر المكوِّنات من جهة أخرى. في هذا السياق، اختُرعت لغة أمازيغية موحَّدة في مختبرات بعض المعاهد والأكاديميات لم تكن موجودة من قبل، وأُطلق عليها اسم «الأمازيغية المعيارية». وبالطريقة عينها اختُرعت كتابة أمازيغية موحَّدة، لخدمة الأغراض السابقة نفسها، أي عملية «التوحيد القسري» للمكوِّن الثقافي الأمازيغي، تمهيدًا لعزله وفصله عن المكوِّنات الأخرى لهوية الإنسان في شمال أفريقيا، وجعله هوية قائمة بذاتها ومنفصلة عن غيرها، وهو ما يجري اختصاره في الشعار الذي ترفعه الحركة القومية الأمازيغية وهو أن «الهوية الأمازيغية، هوية الشعب الأمازيغي ابن الأرض الأمازيغية تامازغا، وهي الأرض واللغة الأمازيغية، والتاريخ الأمازيغي». وهذه الأصول والأركان الأمازيغية هي واحدة وموحَّدة وغير متعددة: «أرض واحدة، وهوية واحدة، وشعب واحد، ولغة هويّاتية واحدة، وتاريخ واحد» (أنظر مثلًا بيانات الحركة الثقافية الأمازيغية في المغرب).

إن عملية التوحيد هذه ضرورية للغاية بالنسبة إلى هذا النزوع القومي، حتى يكون بمقدوره تبرير مقولاته بشأن الأرض واللغة والتاريخ، وهي المقولات التي يقوم عليها خطابه بالكامل. أمّا الخطوة المنطقية التالية التي تأتي بعد «توحيد الذات»، فهي بالضرورة عزلها عن «الآخر»، هذا الآخر الذي جرى اختصاره في المكوّن الثقافي العربي وصار يوصَف بكونه «دخيلًا» في مقابل الذات الأمازيغية «الأصلية»، ضمن ثنائية عربي / أمازيغي التي ستصبح عنوانًا للصراع القومي على هوية الإنسان في بلاد المغرب الكبير.

لمّا كانت نخب القومية الأمازيغية تعي جيدًا عمق الاختلافات بين اللغات الأمازيغية المتعددة إلى درجة القطيعة التواصلية بينها، فإنها – شأنها شأن بقية النخب القومية الأخرى – تلجأ إلى الاحتيال للقفز على واقع التعدّد اللغوي ومحاولة تجاوزه، كما قامت بذلك من قبلها نخب القومية العربية في المغرب الكبير، حيث ادعت كلها أن اللغات الأمازيغية القائمة ليست سوى «لهجات» لا ترقى إلى مستوى اللغة، لتبرير واقع تهميش هذه اللغات وإقصائها، وتعويضها بلغة أخرى «أسمى».

وإذا كان موقف نخب القومية العربية في المغرب الكبير تجاه اللغات الأمازيغية مفهومًا على اعتبار أن الاعتراف بها لغات قائمة بذاتها يشكّل تهديدًا للشعارات القومية بشأن «عروبة المغرب العربي» و«وحدة اللغة العربية والوطن العربي من المحيط إلى الخليج»، فإنه من غير المفهوم تمامًا أن تقوم نخب الحركة الأمازيغية بمحاولة استهداف تعدد تلك اللغات، وهي التي كانت، ولزمن طويل، ترفع شعارات التعددية اللغوية، والدفاع عن اللغات الأمازيغية من خطر الانقراض، حينما يتعلق الأمر بالعلاقة مع اللغة العربية، لكنها ترفض تلك التعددية حينما يتعلق الأمر بالواقع اللغوي الأمازيغي ذاته، وتدافع بغرابة عن لغة أمازيغية موحدة لا توجد إلّا في أذهان بعض النخب؛ فما الذي تغير الآن حتى صارت هذه النخب تعيش التناقض الصارخ وتطالب بإعدام هذه اللغات تحت مسمّيات وحدة اللغة الأمازيغية، وهي التي طالما رفعت ذلك الشعار الشهير عن «الوحدة في التعدد»؟ الجواب بسيط للغاية: إنه التحوّل نحو النزعة القومية التي ترى في أي تعدّد أو تنوّع خطرًا عليها، وعلى مقولاتها في ما يتعلق بوحدة اللغة والعرق والثقافة والتاريخ.

مشروع الأمازيغية المعيارية

من بين المشاريع العديدة لاستهداف واقع التعدد اللغوي الأمازيغي، ما يُعرف باللغة الأمازيغية «المعيارية» أو «الأمازيغية الفصحى» التي تُعرف بأنها اللغة الأمازيغية «الموحَّدة» التي يراد منها تجاوز هذا التعدد ما دام أن «الأمازيغية كيان لساني موحَّد ومشترَك يتجاوز اللهجات المحلية...»[١٧]، على حد تعبير أحمد بوكوس، عميد المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في المغرب، وهو المؤسسة الرسمية المكلفة من قِبل السلطة السياسية في المغرب بمعالجة القضية الأمازيغية. ويرى بوكوس أن تقسيم الأمازيغية إلى لغات عدة مختلفة – كما هو واقع الحال منذ آلاف السنين وحتى اليوم – يحول دون تعبيرها، وبالتالي يؤدي إلى إضعافها، ومن ثم يجري الدفاع عن لغة معيارية موحَّدة تحت غطاء ضرورة التنميط والتقعيد اللغوي للأمازيغية حتى يسهل تدريسها ودمجها في الحياة العامة وفي جميع ضروب نشاط المجتمع.

في السنوات الأخيرة، قدّم المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في المغرب (أُسس سنة ٢٠٠١) نسخة جديدة من الأمازيغية أسماها «الأمازيغية المعيارية»، في محاولة منه لتقعيد الأمازيغية وتعبيرها تمهيدًا لتوحيدها. ويشتغل المعهد منذ مدة على تطوير هذه النسخة المعيارية من اللغة الأمازيغية من خلال مركز بحثي مخصص لهذا الغرض، هو مركز التهيئة اللغوية الذي وضِعت له أهداف تتلخص في سعيه على المدى المتوسط إلى إنجاز مجموعة من الأعمال المرتبطة بتوحيد اللغة الأمازيغية في المجال المعجمي والنحوي. ويسعى على المدى القريب إلى معايرة الخط، ووضع المعجم الأساس العام للغة الأمازيغية، والإعداد المصطلحي في مجال المعاجم الخاصة الحديثة، والجمع في ميدان المعجم التقليدي[١٨].

في هذا الإطار، نشر المعهد نماذج أولية للنحو والمعجم الجديد للأمازيغية المعيارية الموحَّدة[١٩]، في إطار خطة شاملة من المعهد تهدف إلى اعتماد هذه النسخة الجديدة كنسخة رسمية للأمازيغية الموحَّدة، وذلك في أفق دمجها مستقبلًا في مجالات الإعلام والمدرسة والإدارة.

هذا الرأي يتضمن جانبًا من الحقيقة في ما يتعلق بنقل اللغات الأمازيغية من مستوى الكلام (الثقافة الشفوية) إلى مستوى اللغات المقعّدة التي تعبّر عن حاجات المجتمع، خاصة أن معظم هذه اللغات لا تزال في مستوى التعبير عن الأشياء، ولم تخضع بعدُ لعملية انتقال إلى مستوى التعبير عن المفاهيم المجردة؛ وذلك بسبب استمرار ارتباطها بالواقع الاجتماعي في مستوياته الدنيا، واستمرار إقصائها عن المجالات الحيوية التي ستضمن تطورها ورقيها، كالتعليم والاقتصاد والقضاء والإعلام، التي تسيطر اللغة الفرنسية على معظمها. إلّا أن هذا الرأي يحمل آثارًا خطِرة أخرى تهدّد اللغات الأمازيغية نفسها؛ فبدل تطوير هذه اللغات المتعدّدة انطلاقًا من المعطيات الموجودة على الأرض والتي يتداولها الناس في حياتهم اليومية، يراد تصفية تعدّدية تلك اللغات، وتذويبها في لغة واحدة جديدة توصف بأنها اللغة الأمازيغية الفصيحة في مقابل اللهجات الأمازيغية العامية.

هذه اللغة الافتراضية التي لا وجود لها في الواقع ولا يفقهها أحد، لغة اخترعتها قلة قليلة من نخبة

---

١٧ أحمد بوكوس، «في اللغة الأمازيغية،» ورقة قدمت إلى: أيام الثقافة الأمازيغية، ص ١٩- ٢٢.

١٨ الموقع الإلكتروني الرسمي للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في المغرب: .<http://www.ircam.ma>

19 Fatima Boukhris [et al.], *La Nouvelle grammaire de l'amazighe*, publications de l'institut royal de la culture amazighe. Série manuels; 2 (Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2008).

ذات نزوع قومي، لا لشيء سوى لتعبّر عن أوهام مرتبطة بإرادة الاستعلاء النخبوي واحتقار لغة العامة التي ليست سوى «لهجة» لا ترقى إلى مستوى اللغة، رغم أن تلك النخب نفسها تستخدم تلك «اللهجات» في التواصل بعضها مع بعض، كما نلاحظ في التلفزيون، حيث كلما استضيف أشخاص من لغات أمازيغية مختلفة في أحد البرامج الحوارية، يضطر كل واحد منهم إلى استخدام لغته الخاصة. ومن المفارقات العجيبة ما قاله أحمد عصيد، أحد منظّري هذا الاتجاه في المغرب، حين كتب ذات مرة لينتقد العلماء الأمازيغ في سوس، وعلى رأسهم المختار السوسي، الذين كانوا يحرصون على تعلم العربية والكتابة بها، ووصفهم بأنهم كانوا يحتقرون لغتهم الأم، وأنهم إنما فعلوا ذلك بحثًا عن «امتياز ورفعة مقام تمنحها إياه المعرفة بلغة سرية لا يعرفها العوام»[٢٠]، فصار هو ومعه بقية النخب الأمازيغية الجديدة المنتسبة إلى المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية يدافعان عن لغة سرية يسمّونها «الأمازيغية المعيارية» لا يفهمها العوام، والذين يتداولون مجموعة من اللغات المتعددة والمختلفة التي تعلموها من آبائهم وأجدادهم على امتداد آلاف السنين، في موقف من التناقض يكشف بوضوح الأهداف الموضوعة لمشروع «معيرة الأمازيغية» الذي تسهر عليه نخب المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في المغرب، حيث يجري الدفاع عن اللغة الأمازيغية المعيارية بأنها ستعمل على: «تحسين التواصل بين المكوّنات الأمازيغية المتعددة، وبالتالي تسهل وحدتها، كما أنها ستعزّز الشعور بالهوية الأمازيغية الموحّدة، وتشكّل قاعدة ثقافية ولغوية للهوية الوطنية الجامعة»[٢١]. إذًا، إن الدور الأساس المنوط بهذه اللغة المختلقة هو التعبير عن أطروحة قومية تقول بوحدة اللغة والهوية الأمازيغية، وتجاوز الواقع اللغوي التعددي للغات الأمازيغية المختلفة.

ولو قبلنا بمنطق اللغة الموحدة، فسيكون على الناطقين باللغات الأمازيغية أن يتعلموا لغة جديدة لا يفهمونها، لأن لغتهم الأم لا قيمة لها في نظر النخب القومية من أبناء جلدتهم الذين طالما رفعوا شعارات الدفاع عن التعدد اللغوي من خطر «الإبادة العروبي»، فصاروا هم أنفسهم يشكّلون خطرًا كبيرًا على ذلك التعدد وعلى إمكانية استمراره مستقبلًا.

هنا يجيبنا أحد منظّري هذه اللغة النخبوية ردًّا على المعترضين عليها، بأن مسألة نشوء لغة أمازيغية موحّدة ومعيارية «هو أمر طبيعي تمامًا حدث في كل لغات العالم...»[٢٢]، ومطالبًا من لا يتقنون هذه اللغة الجديدة بمحو أميتهم اللغوية، وهو جواب مثير للسخرية، إذ يعلم الجميع أن مسألة تطور اللغات الحية والمتداولة في المجتمعات هي مسألة متعلقة بالسياق العام للمجتمع ودينامية تطوره على جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وليس فقط رهن نزوات جماعة متعلمة تقرر منفردة تطوير اللغة، أيًّا يكن موقع هذه الجماعة ودورها. هذا من دون أن ننسى أن تطور اللغات خاضع لمعايير خاصة مرتبطة بالمستويات اللسانية والبنيوية لهذه اللغة، وبالمحيط الاجتماعي والثقافي الخاص بها، وهذا ما يعني أن الصيرورة الخاصة بتطور إحدى اللغات تخضع عمومًا لشرطين أساسين: الموضوعي المتعلق بالسياق التاريخي العام، والذاتي المتعلق ببنية اللغة ذاتها ومجالها التداولي الخاص.

---

٢٠ أحمد عصيد، **الأمازيغية في خطاب الإسلام السياسي: حوار حول إشكاليات المرجعية الدينية والعلمانية والمسألة اللغوية**، سلسلة الدراسات الأمازيغية (الدار البيضاء: الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، ١٩٩٨)، ص ٩٥.

21 Ahmed Boukous, "Aménagement de l'amazighe: Pour une planification stratégique, » *Asinag*, no. 3 (2009), pp. 4-13.

٢٢ أحمد عصيد، «محاربة الأمية في الأمازيغية،» **الصباح** (المغرب)، ٢٦/ ١١/ ٢٠١٢.

الشروط الموضوعية لتطور اللغات الحية

أمّا في ما يتعلق بالشرط الأول المرتبط بموضوع السياق التاريخي العام لتطور اللغات الحية، فلم يسبق في تاريخ الأمم والشعوب أن قررت مجموعة من الناس إنشاء لغة جديدة بالكامل فجأة، وفي فترة زمنية قصيرة، لأن اللغة منتوج اجتماعي، حيث إن تاريخ تطوّر اللغات الحية هو في الحقيقة تاريخ تطور الشعوب الناطقة بهذه اللغات والتحوّلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية العميقة التي مرت بها عبر تاريخها الطويل. وبالتالي، فإن اللغة هي تعبير عن تلك التحوّلات، ومرآة تعكس مدى التقدم الذي عرفه أحد المجتمعات في مرحلة تاريخية معيّنة، وهو ما يعني أن عملية تطوير اللغة الحية هي دينامية اجتماعية معقّدة تتداخل فيها عوامل اجتماعية متعدّدة، وليست قرارًا خاصًا خاضعًا لرغبات نخب معيّنة ونزواتها، سياسية أكانت أم ثقافية.

إن أحد أبرز الأمثلة لعبثية قرار نخبة ثقافية بصناعة لغة جديدة خارج السياق الاجتماعي والتاريخي لنشوء وتطور اللغات وحاضنتها الطبيعية، هو نموذج اللغات الاصطناعية التي تُعَدّ أنجحها عمومًا «لغة الإسبرانتو» (Esperanto) التي طوّرها في أواخر القرن التاسع عشر مجموعة من المثقفين والأدباء في أوروبا من لغات مختلفة، منها الفرنسية والإيطالية والإسبانية والإنكليزية والألمانية وغيرها، كمشروع لغة عالمية جديدة يمكنها أن تصير لغة التواصل بين جميع البشر. وقد قام هؤلاء بنشر أعمال أدبية كثيرة بهذه اللغة، وخلّفوا تراثًا أدبيًا وفكريًا متميّزًا على مدى حوالى قرن ونصف قرن من الزمن. لكن هذه اللغة التي طمح أصحابها إلى أن تكون اللغة العالمية الموحدة، انتهى بها المطاف إلى التقوقع وانحسار تداولها في بضع مئات من الأفراد في وقتنا الراهن. والسبب الرئيس في ذلك هو كونها لغة مصطنعة غير طبيعية، ولا توجد لها قاعدة بشرية واجتماعية تضمن بقاءها واستمرارها مثل بقية اللغات الطبيعية الأخرى. ولم يشفع لها تراثها الأدبي والفكري الراقي في ذلك، لأن قوانين تطوّر اللغات وارتقائها لا تقاس بالمستوى النخبوي وإنما بالقاعدة الاجتماعية التي تتداول تلك اللغات. ولم تكن «الإسبرانتو» هي اللغة الاصطناعية الأولى والأخيرة في العالم، وإنما سبقتها لغة «الفولابوك»، وتلتها لغات اصطناعية أخرى عديدة، منها «الإنترلينغوا» و«الإيدو» و«النوفيال»... إلخ، وكلها لغات شبه ميتة اليوم، ولا تكاد تكون معروفة إلّا لدى أقلية نخبوية ضيقة من الناس، في حين أن لغات أخرى حية تطوّرت بشكل طبيعي في سياق تطور المجتمعات الحاضنة لها، وصارت اليوم لغات عالمية متداولة، كاللغة الإنكليزية مثلًا.

عرفت اللغة الإنكليزية تطورًا كبيرًا بداية من القرن السادس عشر، بعد بزوغ فجر الاكتشافات الجغرافية، ودخول بريطانيا في القرون التالية على خط التجارة الدولية والحركة الاستعمارية، وهو ما جعل الإنكليزية تنتشر في رقعة جغرافية أوسع، وخصوصًا بعد انتشارها في أميركا الشمالية وأستراليا والهند، وتدخل عليها مجموعة من التغييرات في النطق والبنية لمواكبة التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية الكبيرة التي عرفتها أوروبا في تلك الفترة. وستعرف هذه الدينامية منعطفًا كبيرًا بعد بزوغ فجر الثورة الصناعية. وفي موازاة ذلك، عرفت الحركة العلمية والفكرية تطورًا كبيرًا في بريطانيا، وهو ما فرض على اللغة الإنكليزية ضغوطًا كبيرة في اتجاه تطوير معجمها وابتكار مفردات جديدة من خلال عمليتي الاشتقاق والاقتراض من لغات أخرى خاصة اللاتينية، كما ساهم النشاط العلمي في ترشيد اللغة لتصير في النهاية الإنكليزية الحديثة كما هي متداولة في الوقت الحاضر.

هكذا، يمكننا أن نرى كيف تؤثر التغيّرات التاريخية والتحوّلات في البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في عملية نشوء اللغات وتطورها داخل حاضنتها الطبيعية التي هي المجتمع. لكن السؤال الملح هنا يدور حول علاقة عملية تعيير الأمازيغية، التي تقوم بها بعض الهيئات والمعاهد الرسمية في بعض البلدان المغاربية، وخاصة في المغرب، بالسياق العام للتحوّلات التي تعرفها هذه المجتمعات في حياتها اليومية؟ وما مدى قدرة هذه المؤسسات على أن تقود بمفردها عملية تطوير اللغات الأمازيغية وتعييرها؟

ربما تكون الإجابة غاية في التشاؤم؛ فالمغرب هو بالمناسبة البلد المغاربي الوحيد الذي توجد فيه مؤسسة رسمية لهذا الغرض، وهي المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية الذي هو مؤسسة حكومية نخبوية لها دور استشاري فقط، وتكاد تكون معزولة عن القطاعات الحيوية في الدولة كالاقتصاد والإدارة والإعلام، وهي القطاعات التي لا تزال تتحكم فيها نخب فرنكوفونية متنفذة موروثة من عهد الاستعمار. كما يعاني المعهد اختلالات عميقة بسبب الطريقة التي جرى بها إنشاؤه وإقصاء مكوِّنات عديدة من الحركة الأمازيغية والفاعلين الثقافيين المغضوب عليهم من طرف النظام السياسي. كما ظل يعاني صعوبات عديدة في التواصل مع المجتمع المدني وأطيافه المتعددة بسبب سيطرة تيار الأيديولوجيا القومية على المعهد، وهو ما جعله في النهاية معزولاً عن المجتمع وهمومه وتطلعاته. ويعاني أيضًا اختلالات بنيوية عديدة، فكيف يراد منه كمؤسسة أن يقود عملية تطوير تاريخية للمكوِّن اللغوي الأمازيغي تحت سقف محدود ومضبوط، ومن دون نقاش اجتماعي حقيقي وشامل بشأن مسألة الهوية اللغوية للمغاربة والحكامة اللغوية، وموقع الفرنسية كلغة مهيمنة في هذه الخريطة، وعلاقتها ببنية النظام السياسي والنخب المتحكمة في دواليب القرار في مختلف القطاعات الحيوية للدولة؟

أمّا في ما يخص الشرط الثاني لتطور اللغة، والمتعلق ببنية اللغة ذاتها (عملية الاشتقاق والتركيب)، ومجالها الحيوي (عملية الاقتراض)، فإن أي لغة في سياق التطوّر تكون مجبرة على اشتقاق مفردات جديدة للتعبير عن مستجدات حديثة تتطلب إعادة صوغ المعجم، وفي أحيان أخرى إعادة صوغ البنى التراكيبة والنحوية للغة ذاتها، وإن بوتيرة أبطأ من وتيرة التطور المعجمي. وفي حالات عديدة تكون عملية الاشتقاق اللغوي غير كافية لوحدها في هذا الصدد، فيجري اللجوء إلى عملية الاقتراض من لغات أخرى، وذلك وفق شروط لغوية وتاريخية وثقافية محددة مرتبطة بالمجال الحيوي الذي تتداول فيه هذه اللغة وعلاقتها ببقية اللغات الأخرى في المجال نفسه، والتي تتم منها عملية الاقتراض. فعلى سبيل المثال، قامت اللغة الإنكليزية في سياق تطوّرها في العصر الحديث باقتراض جزء كبير جدًا من بنيتها ومعجمها الحاليين من لغات أخرى عديدة، على رأسها اللاتينية والفرنسية والنورمانية واليونانية. ويجري تقدير نسبة هذا الاقتراض بحوالى ٧٧ في المئة إلى ٨٠ في المئة من الإنكليزية الحالية[٢٣]، وهي نسبة مرتفعة جدًا مقارنة بنسبة الاشتقاق من الإنكليزية القديمة (Old-English)، وجذورها في الجرمانية البدائية (Proto-German). هكذا، يمكن أن نرى أن عملية الاقتراض اللغوي تخضع لضوابط المجال الحيوي للغة نفسها، وفي الاطار الجغرافي والحضاري والتاريخي الذي تتداول فيه هذه اللغة[٢٤].

23 Thomas Finkenstaedt and Dieter Wolff, *Ordered Profusion; studies in Dictionaries and the English Lexicon*, with Contributions by H. Joachim Neuhaus and Winfried Herget, Annales Universitatis Saraviensis Reihe Philosophische Fakultät; 13 (Heidelberg, C. Winter, 1973), p. 54.

24 Thomas Raynesford **Lounsbury**, *History of the English language*, Handbooks for students and general readers (New York: Henry Holt and Company, 2007), p. 42.

وفي ما يخص المكوِّن اللغوي الأمازيغي، فإنه ظل يتعايش ويتفاعل مع المكون اللغوي العربي في الرقعة الجغرافية نفسها، ولفترة طويلة تمتد أزيد من ألف سنة. وقد أدّى هذا التفاعل المزدوج إلى عملية انصهار لغوي بينهما أنتجت العربية الدارجة المتداولة حاليًا في البلدان المغاربية، خاصة في المغرب والجزائر، حيث تُعَدّ هذه اللغة مزيجًا فريدًا في البنية التركيبية والنحوية والمعجمية، مع غلبة المكوِّن العربي على المعجم والمكوِّن الأمازيغي على البنى اللسانية. وقد بلغ هذا التفاعل درجة متقدمة، خصوصًا في عملية الاقتراض اللغوي، إذ قامت اللغات الأمازيغية باقتراض عدد مهم من المفردات العربية، وحتى العبارات والبنى النحوية من العربية، وذلك على امتداد فترة زمنية طويلة تزيد على ألف سنة.

وعلى سبيل المثال، يبلغ هذا الاقتراض المعجمي من العربية في أعلى نسبة مسجلة له حوالى ٣٨ في المئة في اللغة القبايلية (شمال الجزائر)، وحوالى ٣٥ في المئة في الشاوية (شمال شرق الجزائر)، وهي نسب عالية جدًا تجعل هذه اللغات أقرب إلى العربية منها إلى بعض اللغات الأمازيغية الأخرى، خاصة تلك البعيدة عنها جغرافيًا، في حين تبلغ نسبة المعجم العربي في أقل نسبة مسجل لها حوالى ٢٥ في المئة في لغة «تاشلحيت» (جنوب المغرب)، التي تُعتبر أكثر اللغات الأمازيغية من حيث عدد الناطقين بها، وهي نسبة مهمة لا يستهان بها، رغم البُعد الجغرافي الكبير بين منطقة انتشارها في سوس والأطلس الكبير، والمنطقة التي جاء منها هذا التأثير العربي[٢٥].

لكن هذه السيرورة من الاقتراض اللغوي، وهي شكّلت دائمًا خزانًا مهمًّا لتطور اللغات الأمازيغية طوال السنوات الألف الماضية، يراد القضاء عليها من خلال مشروع «الأمازيغية المعيارية» الذي يسعى القائمون عليه إلى القضاء على المعجم الأمازيغي - العربي المشترك، واستبدال المفردات والتعابير ذات الجذور العربية بأخرى بديلة اختُرعت حديثًا، وذلك بدعوى زائفة عن النقاء اللغوي للأمازيغية. ومن بين الأشياء العديدة التي ينتهجها منظّرو الأمازيغية الموحَّدة محاولة تصفية الكلمات العربية من المعجم الأمازيغي المتداول باعتبارها كلمات «دخيلة» وغير أصلية، في ما يسمّونه منهج «طرد الكلمات العربية»، ويعبّرون عنه بالفرنسية بـ: **la chasse aux mots Arabes** (اقتناص الكلمات العربية)، وهو ما يعني محاولة التخلّي عن جزء مهم من المعجم اللغوي الأمازيغي الذي يبلغ نسبًا مهمة تصل في حدها الأقصى إلى نحو ٣٨ في المئة (أزيد من الثلث) في القبايلية في الجزائر، وفي حدها الأدنى إلى نحو ٢٥ في المئة (حوالى الربع) في لغة «تاشلحيت» في المغرب، ومحاولة تعويضها بكلمات أخرى توصف بأنها «أصلية» رغم أنها اختُرعت حديثًا في مختبرات الأكاديمية البربرية في باريس أو المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في الرباط، أو في أروقة بعض الجمعيات والمنتديات الأخرى التي لا علاقة لها باللغات الأمازيغية المتداولة لدى الناس في حياتهم اليومية، حيث يُعَدّ المعجم العربي مجالها الحيوي للاقتراض منه كلما لزم ذلك. وللمثال جرى اختراع كلمات عديدة لتجاوز المعجم العربي المقترض أمازيغيًا من قبيل: «أزول» للتحية، «تنميرت» للشكر، «إنغميسن» للأخبار، «إيليل» للبحر، «تنونت» للكرة... إلخ.

25 Gabriel Camps, «L'Origine des berbères,» dans: Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes, *Islam, société et communauté: Anthropologies du Maghreb*, [rédigé] par Catherine Baroin [et al.]; sous la direction de Ernest Gellner, les cahiers du C.R.E.S.M.; 12 (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1981), pp. 9-33.

كيف يمكن تطوير اللغات الأمازيغية من دون إعدامها؟

السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو: كيف يمكن نقل اللغات الأمازيغية من مستوى اللغة الشفوية إلى مستوى اللغة المدونة؟ أي كيف يمكن تعيير اللغات الأمازيغية تمهيدًا ومواكبةً لاندماجها في الفضاء العام وانفتاحها على الإعلام والتعليم والاقتصاد والحياة الثقافية العامة؟ أي، باختصار، إنهاء حالة الحصار المحكم الذي تتعرض له، والإقصاء المتعمد والتهميش الذي ظلت تتعرض له عقودًا طويلة في المنطقة المغاربية منذ لحظة الاستقلال إلى اليوم.

هناك مستويان لمعالجة هذا الموضوع الشائك: المستوى **الأول** سياسي/ مؤسساتي يتعلق بالجهة التي يحق لها أن تقوم بهذه العملية، و**الثاني** لساني/ لغوي يتعلق بالدينامية اللغوية التي يجب اعتمادها في هذه العملية.

على مستوى القرار السياسي

يُعتبر المغرب البلد الوحيد الذي أقر بالأمازيغية «لغة رسمية» إلى جانب العربية في دستور البلاد الجديد[٢٦]، بعد أن كانت لها صفة «اللغة الوطنية»، في حين تم ترسيمها «لغة وطنية» في الجزائر. وهناك نقاش حالي في ليبيا يدور حول ترسيم الأمازيغية في الدستور الجديد لما بعد الثورة. وقد كان هناك محاولات عديدة لتدريس اللغات الأمازيغية في بعض المناطق بالمغرب والجزائر منذ تسعينيات القرن الماضي، كما كان هناك تجارب عديدة لإدخالها في مجال الإعلام. والمغرب هو البلد الوحيد الذي بدأت فيه رسميًا عملية «معيرة» اللغة الأمازيغية و«توحيدها» من خلال تبنّي الدولة رسميًا لجزء من مشروع التيار القومي الأمازيغي، وذلك عبر مؤسسة رسمية أنشئت لهذا الغرض هي المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. لكن هذه المؤسسة التي أسست سنة ٢٠٠١ بظهير ملكي (قانون)، شابها العديد من العيوب، سواءٌ في الشكل أو في المضمون، وهو ما يفقدها القدرة على اتخاذ قرارات مصيرية في موضوع حساس مثل الهوية اللغوية للمغربيين خصوصًا، والمغاربيين عمومًا.

إن **أول** ما يعاب على هذه المؤسسة هو مشكل كونها مؤسسة «معيّنة» من طرف الملك، وليست «منتخَبة» من طرف الشعب، وهو ما يجعلها مؤسسة غير ديمقراطية ولا تملك الشرعية التمثيلية اللازمة لاتخاذ قرارات مصيرية تهم حاضر الشعب المغربي والشعوب المغاربية ومستقبلها عمومًا. فلو كانت هذه المؤسسة منتخَبة مباشرة من طرف الشعب، أو على الأقل من طرف البرلمان، لكانت لها صفة تمثيلية وطابع ديمقراطي يعطيان قراراتها ومشاريعها صفة الشرعية السياسية الضرورية. وخلاصة القول، إن المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية مؤسسة غير ديمقراطية وغير شرعية، ولا تحظى بالإجماع الشعبي، ولا حتى بالحد الأدنى الضروري منه، وهو ما يطرح سؤالًا جوهريًا حول حق هذه المؤسسة ومن يديرونها في تقرير مصير الشعب المغربي وهويته اللغوية والثقافية.

المشكل **الثاني** هو الخصوصية الوطنية لهذه المؤسسة، حيث إنها تعمل تحت إشراف الملك المغربي كمؤسسة استشارية له[٢٧]، لكنها تتعامل مع موضوع ذي أبعاد إقليمية يهم المنطقة المغاربية كلها لا المغرب وحده.

٢٦ المملكة المغربية، «دستور المملكة المغربية، ٢٠١١،» الباب ١، الفصل ٥، في: **الجريدة الرسمية** (الرباط) (٢٠ تموز/ يوليو ٢٠١١).

٢٧ «ظهير شريف رقم ١-٠١-٢٩٩ (١٧ أكتوبر ٢٠٠١) صادر في ٢٩ رجب الخير ١٤٢٢ يقضي بإحداث المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية،» المادة ٢، في: **الجريدة الرسمية** (١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١).

لذلك، يصبح التساؤل مشروعًا عن الحدود الجغرافية الحقيقية لمشروع «معيرة» الأمازيغية و«توحيدها»، هل هو مقتصر على الحدود الوطنية للدولة المغربية، أم يتعداها ليشمل المنطقة المغاربية كلها؟ وإذا كانت الأمازيغية المعيارية والموحَّدة للمعهد هي لغة جميع الناطقين باللغات الأمازيغية في العالم، فبأي صلاحية يكون لمؤسسة محلية أن تتخذ قرارات إقليمية كبيرة كهذه؟ وإذا كانت هذه «الأمازيغية الموحَّدة» خاصة بالمغرب دون سواه، فكيف تكون لها صفة «الموحَّدة» أصلًا وهي تقصي من اعتبارها عشرات اللغات الأمازيغية الأخرى المنتشرة في منطقة جغرافية شاسعة من مصر شرقًا إلى موريتانيا غربًا؟ هكذا يتضح التناقض الواقع بين الخطاب والممارسة، بين ادّعاء أن هذه اللغة الجديدة المصنوعة في المختبر هي اللغة الأمازيغية الموحَّدة وحقيقة كونها في أحسن الأحوال لغة وطنية محلية لبلد واحد هو المغرب، ولن نتعجب لو قررت كلٌّ من الجزائر وليبيا مستقبلًا، وربما بلدان أخرى، صناعة نسخها الخاصة من الأمازيغية الموحَّدة، ليصبح لدينا نسخ عدة من لغات جديدة مختلقة، تدّعي كل واحدة منها أنها هي وحدها «اللغة الأمازيغية المعيارية والموحَّدة».

المشكل **الثالث** هو ذلك المتعلّق ببنية المعهد الداخلية ومكوّناته، حيث يسيطر عليه تيار واحد ضمن الحركة الأمازيغية، هو التيار القومي الذي يتبنّى أيديولوجيا الانعزال والتقوقع، ويؤمن بقاعدة الانفصال في ثنائية عربي/ أمازيغي التي تحكم المشهد الثقافي واللغوي لمنطقة المغرب الكبير، في مقابل تيار التعدّدية الثقافية الذي يؤمن بقاعدة الاتصال بدل الانفصال في العلاقة بين المكوّنات الثقافية المتعدّدة لهوية الإنسان في المنطقة. هذا التيار الذي يحتكر الهياكل التنظيمية للمعهد كان، ولا يزال، أقلية في المجتمع المغربي، ولا يحظى حتى بالإجماع داخل الحركة الأمازيغية نفسها، وبالأحرى في المجتمع المغربي عمومًا، والدليل على ذلك رفض قوى عديدة مشروع المعهد وطريقة تأسيسه.

هكذا صارت أغلبية مشاريع المعهد ومقرراته تحمل لونًا واحدًا للتيار القومي وأساطيره بشأن الشعب واللغة والثقافة والتاريخ، وتستهدف كل ما هو عربي في هوية الإنسان في المنطقة، أو حتى لما هو تعدّدي ضمن المكوّن الهوياتي الأمازيغي نفسه.

على المستوى اللساني واللغوي

يمكن القول إن الحل الأنسب لتطوير اللغات الأمازيغية المتعددة هو من خلال تطوير كل لغة منفصلة وتقعيدها على حدة، بحسب المعطيات اللسانية والسوسيوثقافية لكل منطقة من المناطق التي تنتشر فيها تلك اللغات، بدل محاولة التوحيد القسري لها، أو اختلاق لغة جديدة تتجاوزها جميعًا. هذا الطرح يبدو لنا أنه الأقل تكلفة والأكثر واقعية ونجاعة، وله عدة امتيازات لا تتوافر في البدائل الأخرى المطروحة، وهي أنه يتوافق مع المعطيات الجغرافية والثقافية والتاريخية والبشرية التي تُعَدّ الخلفية الضرورية لتطور أي لغة وارتقائها. كما أن هذا المشروع سيتوفّر على جميع مقوّمات التمثيلية اللغوية والثقافية للناطقين بتلك اللغات، وسيحظى بدعمهم وتشجيعهم في سبيل تطوير لغاتهم الأم؛ إضافة إلى أن هذا الطرح يتماشى مع السيرورة الديمقراطية الجهوية واللامركزية السياسية، والحكامة الجيدة، وديمقراطية القرب التي تضمن تمثيلية أفضل للمواطنين، وإشراكهم في اتخاذ القرارات وتشكيل السياسات التي تمس شؤون حياتهم اليومية.

وعلى سبيل المثال، فإن لغة «تاشلحيت» المستقلة بذاتها، والمتداولة في منطقة سوس الواسعة جنوب المغرب، والتي يشكل الناطقون بها حوالى ثلث عدد الناطقين باللغات الأمازيغية في العالم، يمكن تطويرها وتقعيدها بتكلفة ضئيلة، وبناء على مقوّماتها السوسيوثقافية والتاريخية والمعطيات اللغوية على الأرض، من دون الحاجة إلى إعدامها واستمرار تهميشها وإقصائها بدعوى أنها مجرد لهجة لا ترقى إلى مستوى اللغة. وهذه اللغة بالتحديد تملك تراثًا مكتوبًا غنيًا يتمثّل في عشرات الآلاف من الكتب والمخطوطات والمدوّنات التاريخية التي تمتلئ بها الخزانات والمكتبات المحلية للمدارس العتيقة في منطقة سوس وبعض الخزانات الخاصة ببعض الأُسر العلمية العريقة في المنطقة.

إن هذا التراث المكتوب، الذي قلَّ أن تتوفّر أي لغة أمازيغية أخرى عليه، يمكن استخدامه كقاعدة انطلاق مهمة لتطوير هذه اللغة وتقعيدها في أفق معيرتها كلغة مستقلة وحيّة تمتلك قاعدة بشرية مهمة تضمن استمراريتها ومستقبلها. وهذا يتطلب جهدًا بحثيًا وعلميًا في إنقاذ تلك المخطوطات والكتب من الضياع والإهمال وتحقيقها وطبعها، تمهيدًا للقيام بأبحاث لسانية ولغوية لاستخراج المعطيات النحوية والمعجمية والبنيوية لهذه اللغة ومجالها التداولي الخاص، وهو ما لا تريد النخبة المنتسبة إلى المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية القيام به بشكل جدي، لأنه متعارض مع أيديولوجيتها بشأن اللغة الموحَّدة، خاصة أن هذا التراث مكتوب كله بالحرف العربي، وفيه نسبة مهمة من المعجم العربي المقترض في سياق التفاعل التاريخي الطويل بين المكوّنين اللغويين العربي والأمازيغي في المنطقة، والممتد قرونًا طويلة، لأن ذلك سيضرب في الصميم مشروع الحرف المختلق والمعروف بـ«حرف تيفيناغ».

خاتمـة: خلاصات وآفاق

لقد أصبحت معركة «توحيد الأمازيغية وتعييرها» التي تخوضها النخبة القومية داخل الحركة الأمازيغية، معركة حياة أو موت بالنسبة إلى واقع التعددية في الهوية اللغوية لسكان شمال أفريقيا، وأيضًا للغات الأمازيغية المتعددة التي يراد لها أن تبقى مقصية دائمًا عن حقها في الوجود، وأن يستمر تهميشها وإبعادها عن واقع الحياة الاجتماعية، تحت شعارات كونها مجرد لهجات، وأنها ناقصة ولا ترقى إلى مستوى اللغة، لذلك صار من الضروري أن يُدافَع عن حقها في الوجود والتطور الطبيعي، وأن يُرفع عنها التهميش والإقصاء اللذين تمارسهما النخب القومية جميعها باختلاف ولاءاتها وانتماءاتها الأيديولوجية، العروبية منها والأمازيغية.

سنكتشف بعد بضع سنوات أننا أضعنا وقتًا طويلًا وجهدًا كبيرًا وتمويلًا ضخمًا على مشاريع وهمية تتعلّق بـ«اللغة الموحَّدة» ولا تعبّر إلّا عن أعراض انحرافات أيديولوجية لنخب تحلم بنقاء العرق واللغة والثقافة والتاريخ. وسنكتشف بعدها أن وضعية اللغات الأمازيغية المتداولة سارت نحو الأسوأ، وزاد تهميشها وإقصاؤها عن المجال العام، لمصلحة لغة نخبوية جديدة صُنعت في المختبر ولا يعرفها أحد. وسيقوم الناس مجددًا بردّة الفعل الطبيعية والمتوقّعة تجاهها، وهو التهميش وعدم المبالاة بها، فيصير معظم الناطقين باللغات الأمازيغية أميين في لغاتهم ومطالبين بمحو أميتهم، لكنهم لن يفعلوا ذلك طبعًا، وبالعكس، ستعامَل تلك اللغة الجديدة بتجاهل تام ومقاطعة شعبية تجعل منها لغة غريبة، غير متداولة وميتة في أحسن الأحوال.

ولعل من المفيد أن نختم هذا الموضوع بموقف واحد من أهم الباحثين الجادين في المسألة الأمازيغية، وهو الباحث الجزائري سالم شاكر الذي يقول: «إن فكرة اللغة الموحَّدة في مجموع التراب الشاسع التي تنتشر فيه، وعند جميع متكلّميها هي مجرد سراب، وإن من الخطورة بمكان التفكير في إنشاء أمازيغية كلاسيكية [...] ستكون بلا شك بعيدة كل البعد عن الاستعمال اليومي»[٢٨].

28 Salem Chaker, *Berbères aujourd'hui* (Paris: L'Harmattan, 1989), p. 139.

عبد النبي الهماني *

ظاهرة الإعراب بين المواضعات اللغوية والعلاقات التجاورية

تقوم هذه الدراسة على شرح تفصيلي لظاهرة الإعراب بين المواضعات اللغوية والعلاقات التجاورية، من خلال ثلاثة مستويات هي: الإعراب والمواضعات اللغوية، والإعراب والتفاعل اللغوي المعياري، والإعراب وتحقيق الإبلاغ والتواصل، وصولًا إلى تأكيد ارتباط ظاهرة الإعراب بقطبي الإيضاح والإبانة؛ إيضاح الإشارات اللفظية والإبانة عن المواضعات اللغوية بيانًا لحاجات المتكلم الظاهرة والباطنة، وفق الأصول والمعايير التي تحكم سنن التواصل اللغوي بين هذا المتكلم والسامع، وتجذّر ظاهرة الإعراب في كيان اللغة الحيّة التي تجاوزت الثبات عند الأصول إلى استنطاق أسرار الكلام، بإرجاع الأصوات إلى علل وأسباب، وهي بذلك ترسّخ المعادلة العلمية القائمة على ثنائية اللغة المعربة والبناء الذهني.

وتأتي الدراسة ضمن اقتناع بأن ظاهرة الإعراب ظاهرة العربية بامتياز تحتاج إلى الاستنطاق، كما تحتاج إلى المساءلة والتوجيه نحو الاستغلال الذي يخدم هذه اللغة وآفاقها المستقبلية.

يبقى الإعراب ظاهرة محفوفة بالعديد من الأسرار والإشكالات، تتراوح بين الاصطلاحي، كالفارق بين النحو والإعراب وعلم النحو، والمعياري على اعتبار أن هذه الظاهرة هي نتاج عمل إجرائي لكثير من الأصول والحدود التي شكّلت على مرّ التاريخ معايير تستقيم بها الأصوات، وتتناسق بعللها المتتاليات اللفظية والعلاقات التجاورية، لتصوغ نظمًا فيه من الانسجام والاتساق ما يجعل التركيب العربي محتفظًا بما اختصت به العرب، تحقيقًا للإبلاغ المنشود، وللبيان والإفصاح عن

---

* أستاذ باحث من المغرب.

المعاني. وإذا كان هناك ما يعيق هذا التبين ويفسد الإعراب، فقد جرى الانتصار لكفة المعنى والإمساك بالتوجيه والتصويب.

أمسكت ظاهرة الإعراب بمحوري الإيضاح والبيان وفق المعايير التي تحقق التواصل وتضمن كلية اللغة وحيويّتها، كما أمسكت بما يتطلبه ذلك من بلاغة وفصاحة، ومن اتساق وانسجام بين مستويات الخطاب.

وقد أثارت الظاهرة مسألة التفاعل الموضوعي بين المعاني اللغوية والمعاني التركيبية لدور ذلك في الحفاظ على خصائص العربية، والأسس الجمالية التي تقوم عليها، بعيدًا عن الارتباط بنظرية إسقاط المعاني المعجمية أو المقامية، وإعلاء المعاني الوظيفية التي قد تُسْقِطُ في الأنماط الصورية والنماذج اللغوية الثابتة ممّا يتنافى وإبداع اللغة.

الإعراب والمواضعات اللغوية

تكرّم الإنسان العربي باللغة العربية، لغة القرآن والإعجاز، والسعة والمجاز، والبيان والإعراب، فهي الوسيلة الفاعلة في تحقيق التواصل بين المتكلمين، وتلبية حاجاتهم، أكانت حاضرة أم غائبة.

ولم تكن العربية قادرة على تحقيق ذلك لولا قوانينها الضابطة، وأساليبها المفصحة، فدأب علماؤها جاهدين على الكشف عن هذه القوانين وأسرار هذه الأساليب، وإرساء القواعد والأنظمة في سبيل الحفاظ على هذه اللغة من أيّ دخيل قد يشينها، معتمدين في ذلك على الشعر العربي ديوان العرب، وعلى القرآن الكريم وحديث الرسول، فكان لهم في ذلك النفع الكبير والمزية العظمى. يقول ابن جني (ت ٣٩٢ هـ)[١]:

> ولو كانت هذه اللغة حشوًا مكيلًا، وحثوًا مهيلًا، لكثر خلافها، وتعادت أوصافها: فجاء عنهم جر الفاعل، ورفع المضاف إليه والمفعول به، والجزم بحروف النصب، والنصب بحروف الجزم، بل جاء عنهم الكلام سدى غير محصل، وغفلًا من الإعراب، ولاستغني بإرساله وإهماله عن إقامة إعرابه، والكلف الظاهرة بالمحاماة على طرد أحكامه.

فالإعراب عند ابن جني ليس موقوفًا على الإشارات اللفظية، أو الانتحاء إلى سمت كلام العرب، وممّا ورد صحيحًا، بل هو مرتبط بقطبي الإيضاح والإبانة عن المواضعات اللغوية لتحقيق الفهم والإفهام بين السامع والمتكلم، لإيضاح المعنى والإبانة عنه صحيحًا ومضبوطًا، بعيدًا عن اللبس أو الإخلال، وإثبات ما مفاده أن الإعراب سليقة فُطر عليها الإنسان العربي في لغته من دون تكلف أو تعسّف.

والإعراب من العلوم التي حظيت بأهمية بالغة عند علماء العربية المتقدمين الذين بيّنوا أهميته ومكانته وعلاقته بالمعنى، يدفعهم إلى ذلك الحرص على الدِّين الإسلامي واللغة العربية من التحريف أو اللحن حتى تبقى الآصرة موصولة بين المسلم وكتابه العزيز، تقول الدكتورة منيرة العلولا[٢]:

---

١ أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار ([د. م.]: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٤٤.

٢ منيرة بنت سليمان العلولا، **الإعراب وأثره في ضبط المعنى: دراسة نحوية قرآنية** (الإسكندرية، مصر: دار المعرفة، ١٩٩٣)، ص ٢٦٨. وتقول العلولا في السياق نفسه: «بيّـن علماء العربية مكانة الإعراب وأثره في ضبط المعنى والكشف عنها وأكثروا من القول فيه، وأولوه اهتمامًا كبيرًا، كابن قتيبة والزجاجي، وابن جني، وابن فارس، والعكبري، وابن عصفور والسيوطي» (المصدر المذكور، ص ٢٦٩). لهذا، كان المسلم يراعي الإعراب تجنبًا لكل لحن. تقول العلولا: "من هنا كان اللحن عيبًا يحط من منزلة الشريف، فالمسلمون يجتنبونه كما يجتنبون الذنوب، وكانت هذه حال المسلمين جميعًا، خلفاء وأمراء وولاة وعلماء، وأعيانًا» (المصدر المذكور، ص ٢٦٩).

وحظي الإعراب بمكانة رفيعة عند الأئمة المتقدمين من علماء اللغة والنحو، حيث بيّنوا أهميته، ومكانته وعلاقته بالمعاني، واهتمامهم هذا إنما منبعه حرصهم على الإسلام وعلى لغة القرآن سليمة من كل لي أو لحن أو تحريف، لتظل الأمّة موصولة بكتابها الكبير.

إن ارتباط العربية بالإعراب حقيقة ترسخت عند علماء العربية الذين أدركوا هذه المزية، وفطنوا إلى أسرارها، فنوّهوا بها ودافعوا عنها في مجالسهم ومناظراتهم. يقول أحمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ) في باب «ما اختصت به العرب من العلوم»[٣]:

> من العلوم الجليلة التي اختصت بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما مُيّز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام، ولا صدر من مصدر، ولا نعت من تأكيد.

لم تكن ظاهرة الإعراب وليدة الابتكار، أو موجودة من عدم، أو مقتبسة من لغات الأمم الأخرى، بل ظاهرة أصيلة ارتبطت بالعربية ارتباطًا تاريخيًا معروفًا، والدليل على أصالتها ورودها في القرآن الكريم الذي وصل إلينا عن طريق الرواية الشفهية، ورسمه المكتوب قبل ظهور النحو والنحاة، وفي الشعر العربي القديم الذي يتوقف وزنه على مزاوجة الحركة للسكون اللذين يُعتبران من مقومات الإعراب.

لقد كسب الإعراب خلوده في القرآن الكريم وحديث الرسول (ﷺ) والشعر العربي، وتهميشه مغالطة كبيرة في حق الكلام العربي الذي سيفقد الكثير من جماليته؛ ذلك أن الإعراب ليس زائدًا، وارتباطه بالكلام ليس اعتباطًا، وإنما له وظيفة أساسية في اللغة، به يتضح المعنى وتنكشف الصلات النحوية بين الكلمات في التركيب الواحد. يقول أحمد بن فارس[٤]:

> فلذلك قلنا: إن علم اللغة كالواجب على أهل العلم، لئلا يحيدوا في تأليفهم أو فتياهم عن سنن الاستواء.
>
> وكذلك الحاجة إلى علم العربية، فإن الإعراب هو الفارق بين المعاني. ألا ترى أن القائل إذا قال: (ما أحسن زيد) لم يُفْرَق بين التعجب والاستفهام والذمّ إلّا بالإعراب؟

ولم تقف وظيفة الإعراب عند عتبة الأصول، والثبات على الحدود والمعايير التي تحكم اللغة، بل تجاوزت ذلك إلى عتبات التحول، والاجتهاد في استنطاق أسرار هذا الإعراب، وتحديد وظائفه بقدرته على الإبانة عن المعاني، أي التبيّن والتوضيح، فسميّ إعرابًا لذلك، وبقدرته على التأثير في المتتاليات اللفظية بتغيير أواخر الكلم بما يلحقها من علامات أو أصوات، وهو بذلك يزيل عَرَبَ

---

٣ أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، **الصاحبي**، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٧)، ص ٧٦، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٣٢٧-٣٢٨. وتقول العلولا في السياق نفسه: «فالإعراب ممّا اختص الله به لغة العرب فارقًا بين معانيها، كاشفًا عن أسرارها، فهو الإبانة عن المعاني بالألفاظ كما قال ابن جني». انظر: العلولا، ص ٢٦٩.

٤ ابن فارس، ص ٥٥. وتتحدث العلولا عن العلاقة بين العربية والسليقة من جهة والعرب ولغتهم العربية من جهة أخرى، حيث تقول: «العرب ورثوا لغتهم معربة ينطقونها فطرة وسليقة دون أن يحاولوا بحث علل هذه اللغة أو وضع ضوابط لنحوها، لأنها كانت عندهم مضبوطة». انظر: العلولا، ص ٢٦٨.

الكلام أي فساده، ليصير محببًا للسامع. ولمّا كان المتكلم كأنّه يتودد ويتحبب إلى السامع بإعرابه، سمّي إعرابًا(٥).

وهكذا توجّه بعض الدارسين إلى نقد الحدود المقدسة التي رسمها النحاة للنحو حتى أصبح علمًا للإعراب، وفي هذا التحديد تضييق لخناق البحث النحوي، وإفساح لدور الإعراب في كشف أسرار العربية بإرجاع الحركات إلى علل وأسباب، وهُم في الوقت نفسه يلحّون على انفتاح الرصيد المعياري للغة العربية على تأليف الكلام، وعلى تقفّي أثره في تحقيق الاتساق والانسجام على المستويين: اللغوي المفرد واللغوي المركّب، لتصوير ما في النفوس، والتعبير المقصود تحقيقًا للتواصل وللفهم والإفهام بين السامع والمتكلم. يقول مصطفى إبراهيم عن النحاة(٦):

> وقد أطالوا بذلك مراقبة أواخر الكلمات، وربما اختلفوا فيها، وتجادلوا عندها. وطول هذه المراقبة ودأبهم عليها هداهم إلى كشف سرّ من أسرار العربية عظيم؛ وهو أن هذه الحركات ترجع إلى علل وأسباب يطرد حكمها في الكلام، ويمكن الرجوع إليها والاحتجاج بها.

فالإعراب من الظواهر التي أكسبت اللغة العربية المكانة المرموقة، والمرونة في التعبير عن مختلف مجالات الحياة من دون التواء أو تعقيد، لأن من وظائفه الأساسية الوضوح وإزالة اللبس وإعطاء الكلمات حرية المواقع، وهو ما يساهم في تنوع التراكيب بحسب الموقف والمقام.

لقد عُدَّ الإعراب ظاهرة تميّز اللغة العربية، وفارقًا بين المعاني، وكاشفًا عن الأسرار، ودليل إعجاز، كما اعتُبر، على حد تعبير القدماء، وشيًا للعربية، وحلية لها. يقول ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)(٧):

> ولها (الإعراب) الذي جعله الله وشْيًا لكلامها، وحلية لنظامها، وفارقًا في بعض الأحوال

٥ انظر: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، **أسرار العربية**، عني بتحقيقه محمد بهجة البيطار (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥٧)، ص ١٨-١٩. ويربط الزمخشري بين الإعراب وعلم البيان ونظم القرآن ربطًا وظيفيًا لقدرته على استقراء المحاسن، وتحقيق الإثارة. يقول: «هذا وإن الإعراب أجدى من تفاريق العصا، وآثاره الحسنة عديدُ الحصى، ومن لم يتق الله في تنزيله، فاجترأ على تعاطي تأويله، وهو غير معرب، فقد ركب عمياء وخبط خبط عشواء، وقال ما هو تقوُّلٌ وافتراء وهراء، وكلام الله منه براء. وهو المرقاة المنصوبة إلى علم البيان، المطلع على نكت نظم القرآن، الكافل بإبراز محاسنه، الموكل بإثارة معادنه، فالصَّادُّ عنه كالسَّادّ لطرق الخير كيلا تسلك، والمريد بموارده أن تعاف وتترك». انظر: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **المفصل في صنعة الإعراب** (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣)، ص ١٩.

إلى جانب ذلك، يربط الإمام شمس الدين محمد بن أحمد القرشي الكيشي (ت ٦٩٥ هـ) بين دلالة الكلمات على الذات، والإعراب الذي وضع للدلالة على أحوالها. يقول: «والإعراب وضع للدلالة على أحوال الذات، كما أن الكلمة وضعت للدلالة على الذات ولذلك لا تختلف الكلمة؛ لأن مدلولها لا يختلف، ويختلف الإعراب لأن مدلوله يختلف، ولم يُجعل الإعرابُ في الأول والأوسط محافظة على الأوزان». انظر: محمد بن أحمد بن عبد اللطيف الكيشي، **الإرشاد إلى علم الإعراب**، تحقيق ودراسة عبد الله علي الحسيني البركاتي ومحسن سالم العميري (مكة المكرمة؛ الرياض: جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٩)، ص ٧٩.

٦ إبراهيم مصطفى، **إحياء النحو**، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ١٠ و٢٠-٢١، وقد أدى هذا الترابط بين قوانين نظام هذه اللغة والإعراب إلى ما أسماه مصطفى إبراهيم حسّ العرب بالإعراب، يقول: «وإجمال ما في هذا الفصل أن حسّ العرب بالإعراب وإكرامهم له دعاهم أن يضبطوا بالنقط آخر الكلمات في القرآن الكريم حين يكتبونه، وأن ممارسة النحاة لهذا الضبط هدتهم إلى كشف علل الإعراب».

٧ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، شرح السيد أحمد صقر، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١)، ص ١٤. تحدث ابن قتيبة عن الإعراب في باب (ذكر العرب وما خصهم الله به من العارضة والبيان واتساع المجاز)، وقدم عن أهميته أمثلة من القرآن ومن الحديث، وأمثلة من صنعه، من ذلك قوله بخصوص قول الرسول (ﷺ) «لا يُقتل قرشي صبراً بعد اليوم»: «فمن رواه (جزمًا) أوجب ظاهر الكلام للقرشي ألا يقتل إن ارتد، ولا يقتص منه إن قتل. ومن رواه (رفعًا) انصرف التأويل إلى الخبر عن قريش: أنه لا يرتد منها أحد عن الإسلام فيستحق القتل. أفما ترى (الإعراب) كيف فرّق بين هذين المعنيين» (المصدر المذكور، ص ١٥).

بين الكلامين المتكافئين، والمعنيين المختلفين كالفاعل والمفعول، لا يُفرق بينهما، إذا تساوت حالاهما في إمكان الفعل أن يكون لكلٍّ واحدٍ منهما إلّا (بالإعراب).

وقد أرسى البعض معادلة علمية تجمع بين طرفيها اللغة المعربة والبناء الذهني والعقلي، لتأتي التفصيلات التي ترسخ الجدلية الثنائية بين المتكلم العربي والرموز أو العلامات أو الأصوات الدالة والمُبينة عن القصد، وصولًا إلى تفاعل وتداخل الإعراب بما هو لغوي وحضاري واجتماعي. يقول سليمان ياقوت[8]:

فالإعراب إذن يمثّل قمة التطور اللغوي مصورًا في تكوين الجمل التامة، ويمثل أيضًا قمة التطور الحضاري والاجتماعي، لأن كتابة لغة معربة أو النطق بها يتطلب ذهنًا واعيًا وعقلًا ناميًا ليطابق بين المعاني التي في نفس الإنسان وبين الرموز التي على أواخر الكلمات المنطوق بها، تلك الرموز التي تدل على ما يريد إظهاره من المعاني.

الإعراب والتفاعل اللغوي المعياري

إن ارتباط العربية بالإعراب ارتباط جوهري وعميق، يتفاعل فيه مدلول المكون اللغوي بالوظيفة النحوية التي يؤديها داخل التركيب العربي؛ ذلك أن الأدوات والكلمات ليست إلّا مباني تفرغ فيها العلاقات الإعرابية تأثيرها المعنوي، ومن ثم وظائفها النحوية. يقول ابن يعيش (ت٦٤٣هـ)[9] :

و(اللغة) عبارة عن العلم بالكلم المفردة، و(الإعراب) عبارة عن اختلاف أواخرها لإبانة معانيها.

يكشف هذا النص عن استحالة الفصل بين اللغة والإعراب، لما بينهما من روابط معنوية وتركيبية عميقة، كما يستحيل إحداث قطيعة بين ظاهرة الإعراب ومن يتكلم اللغة العربية، لأن الأطراف جميعًا ذوات مساهمة في تحقيق الإبلاغ والتواصل الذي ترمي إليه أي لغة إنسانية. يقول أحمد بن فارس في باب «الخطاب الذي يقع به الإفهام من القائل والفهم من السامع»[10]:

يقع ذلك بين المتخاطبين من وجهين: أحدهما الإعراب، والآخر التصريف. هذا فيمن يعرف الوجهين، فأمّا من لا يعرفهما، فقد يمكن القائل إفهام السامع بوجوه يطول ذكرها من إشارة وغير ذلك. وإنّما المعوَّل على ما يقع في كتاب الله جل ثناؤه من الخطاب أو في سنّة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو غيرهما من الكلام المشترك في اللفظ.

إن الإعراب والتصريف أداتان من الأدوات التي تحقق التواصل بين المتكلم والسامع، ولن يعرف هاتين الأداتين إلّا من يتقن لغة الضاد إتقانًا تامًا، وإلّا غاب عنه التفاهم المنشود وتحقيق الحاجات؛ فغرض

٨ أحمد سليمان ياقوت، **ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقاتها في القرآن الكريم** (الإسكندرية، مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤)، ص ٢٥٩ و٢٦١، ويستمر في ربط أطراف هذه المعادلة التي تستخلص في النهاية بعد الملاحظة والتجريب والتحليل والمقارنة والاستدلال، ترابط الإعراب بما هو تراثي، يقول: «ولاشك أن الإعراب مرتبط بالتراث العربي القديم من شعر ونثر، ولا يمكن فهم هذا التراث دون الإعراب، وقد بيّن أكثر من نحوي عددًا من الأمثلة التي لا يتضح معناها إلّا بالإعراب».

٩ أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش، **شرح المفصل**، ١٠ ج في ٢ مج (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.]). ج ١، ص ١١.

١٠ ابن فارس، ص ٣٠٩. وقد أورد السيوطي (ت٩١١هـ) هذا الباب بكامله منسوبًا إلى ابن فارس في: السيوطي، **المزهر في علوم اللغة**، ج ١، ٣٢٩-٣٣٠.

المتكلم لن يتضح من دون إعراب، المعيار الذي يكشف صحة الكلام ورجحانه من نقصانه، والمقياس الذي يعرف به الصحيح من السقيم، فيتعلق به الذهن أو يمجّه. يقول أحمد بن فارس[١١]:

> فأمّا الإعراب، فبه تُميّز المعاني ويُوقف على أغراض المتكلمين. وذلك أن قائلًا لو قال: (ما أحسنْ زيد) غير معربٍ، أو (ضربَ عمرْ زيد) غير معرب، لم يوقف على مراده. فإذا قال: (ما أحسن زيداً) أو (ما أحَسن زيدٍ) أو (ما أحسنَ زيدٌ) أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده. وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها، فهم يفْرُقون بالحركات وغيرها بين المعاني.

فتأدية الكلام لوظيفته التواصلية رهين بقصد المتكلم، وهذا مستوى من مستويات عديدة تشكّل نظرية بديهية للفهم والإفهام. ولا نغفل في هذا النطاق التمييز الوارد لدى العلماء القدماء بين الكلام والكلم[١٢]، فالكلام هو كل خطاب شكّلت مكوناته اللغوية منظومة دلالية مؤلفة تقصد إلى معاني يحصل الرضى عنها. أمّا الكلم، فيتراوح مدلوله بين ما يفيد وما هو غير مفيد، فالكلام بذلك لا يطلق إلّا على المفيد خاصة، يقول أبو الحسن علي الآمدي (ت٦٣١ هـ) في حقيقة الكلام[١٣]:

> أمّا حقيقته، فهو ما دلّ بالوضع على معنى، ولا جزء له يدلّ على شيء أصلًا، كلفظ الإنسان، فإن (إنـ) من قولنا: (إنسان)، وإن دلَّت على الشرطية فليست إذ ذاك جزءًا من لفظ الإنسان؛ وحيث كانت جزءًا من لفظ الإنسان، لم تكن شرطية، لأن دلالات الألفاظ ليست لذواتها، بل هي تابعة لقصد المتكلّم وإرادته. ونعلم أن المتكلم حيث جعل (إنْ) شرطية، لم يقصدْ جعلها غير شرطية.

ويُعتبر القول كلامًا مفيدًا إذا ابتعد عن كل ما يشْكل المعنى، وزاغ بالنظام عن القواعد والضوابط

---

١١ ابن فارس، ص ٣٠٩، والسيوطي، **المزهر في علوم اللغة**، ج ١، ص ٣٢٩.

١٢ نجد مثل هذا التمييز عند جلّ علماء النحو والعربية، نذكر على سبيلِ المثال لا الحصر:
- أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت٢٨٥هـ)، حيث يقول: «فالكلام كلّه: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى. لا يخلو الكلام عربيًا كان أو أعجميًا من هذه الثلاثة». انظر: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، **كتاب المقتضب**، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة (القاهرة : لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٩٤)، ج ١، ص ١٤١.
- أبو الحسين أحمد بن فارس، حيث يقول في باب «القول في حقيقة الكلام»: «زعم قوم أن الكلام ما سُمع وفهم، وذلك قولنا: (قام زيد) و(ذهب عمرو). وقال قوم: الكلام حروف مؤلّفة دالة على معنى. والقولان عندنا متقاربان؛ لأن المسموع المفهوم لا يكاد يكون إلّا بحروف مؤلّفة تدل على معنى». انظر: ابن فارس، ص ٨٧.
- أبو محمد القاسم بن علي الحريري البصري (ت٥١٦هـ)، يقول في باب الكلام: «الكلام: عبارة عمّا يحسن السّكوت عليه، وتتم الفائدة به، ولا يأتلف من أقلّ من كلمتين». انظر: أبو محمد القاسم بن علي الحريري، **شرح ملحة الإعراب، تحقيق وتعليق بركات يوسف هبود** (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٧)، ص ٦٢.
- أبو البركات الأنباري (ت٥٧٧هـ)، حيث يقول مفرقًا بين الكلام والكلم: «فإن قيل: فما الفرق بين الكلم والكلام؟ قيل: الفرق بينهما أن الكلم ينطلق على المفيد وعلى غير المفيد، وأمّا الكلام فلا ينطلق إلّا على المفيد خاصة». ابن الأنباري، ص ٣.
- أبو البقاء بن يعيش النحوي (ت٦٤٣هـ)، الذي فرّق بين الكلمة والكلام من جهة والكلام والقول والكلم من جهة أخرى، يقول: «والجواب أن الكلام عبارة عن الجمل المفيدة، وهو جنس لها، فكل واحدة من الجمل الفعلية والاسمية نوع له يصدق إطلاقه عليها، كما أن الكلمة جنس للمفردات...؛ وأمّا الكلم فجماعة كلمة كلبنة ولبن وثفنة وثفن، فهو يقع على ما كان جمعًا مفيدًا كان أو غير مفيد...، وأمّا القول، فهو أعم منهما لأنه عبارة عن جميع ما ينطق به اللسان تامّا كان أو ناقصًا، والكلام والكلم أخص منه». انظر: ابن يعيش، ج ١، ص ٢١. انظر أيضاً: أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن يللبخت، **شرح المقدمة الجزولية الكبير، درسه وحققه تركي بن سهو بن نزال العتيبي**، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ج ١، ص ١٩٦؛ أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد بن عصفور، **المقرب، تحقيق أحمد عبد الستار الجواري وعبد الله الجبوري**، احياء التراث الإسلامي؛ ٣ (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧١)، ج ١، ص ٤٥، وأبو العرفان محمد بن علي الصبان، **حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، حققه وضبطه وصححه وخرج شواهده إبراهيم شمس الدين، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٢٩.

١٣ علي بن محمد سيف الدين الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ج ١، ص ١٨.

المتعارف عليها بين أفراد المجموعة اللغوية الواحدة، من فصل بين الإعراب والمعنى الوظيفي، أو إبدال بين الحركات من حيث المواقع، أو تغيير في الرتب المعهودة. وكلما حصل ذلك، ورد الشذوذ واختلفت التأويلات، وضاع المعنى وغاب القصد المنشود. يقول ابن الأثير (ت٦٣٧هـ)[١٤]:

> وكذلك لو قال قائل: (ما أَحْسَنْ زَيْدْ)، ولم يبيّن الإعراب في ذلك لما علمنا غرضه منه، إذ يحتمل أن يريد به التعجب من حسنه، أو يريد به الاستفهام عن أي شيء منه أحسن، ويحتمل أن يريد به الإخبار بنفي الإحسان عنه، ولو بيَّن الإعرابَ في ذلك، فقال: (ما أَحْسَنَ زيداً)، و(ما أحسنُ زيدٍ؟) و(ما أحسنَ زيدٌ)، علمنا غرضه، وفهمنا مغزى كلامه، لانفراد كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة بما يُعرف به من الإعراب. فوجب حينئذ بذلك معرفة النحو، إذ كان ضابطًا لمعاني الكلام، حافظًا لها من الاختلاف.

فالكلام نتاج الفكر والنفس، وقائم بالأساس على مستويين أساسيين لأداء وظيفته، هما: **المفردات اللغوية/ المعنى اللغوي**.

يتشكل هذا المستوى من الحروف والأفعال والأسماء التي تتألف منها التراكيب، لكل منها معناه اللغوي الخاص، يدل عليه بمفرده أو بمعونة ملفوظات أخرى، كالحروف التي تشكل أدوات تحقيق الإتساق الداخلي للنص، فتؤدي بذلك معانيها المعروفة.

وتُعَدّ المعاني اللغوية اللبنات التي يقوم عليها الكلام، والمتكلم مجبر على استحضار الحدود اللغوية باعتبارها ملكًا جمعيًا، يتعارف عليها أفراد المجتمع، ولا يملك الحرية الخاصة للتصرف فيها، كتغيير النطق أو استبدال الأشياء بمسمّيات أخرى، إلّا في نطاق الاتساع الذي تسمح به اللغة، على سبيل التجاوز الذي ينقل هذا الكلام من مستواه الحقيقي إلى مستوى مجازي، أو على سبيل الانتقال باللفظة المفردة في وضعها المتطور كبديل عن الوضع الأصلي.

ومن تجليات احترام الحدود التفاعل الموجود بين الإعراب والمواضعات اللغوية، والذي يتمظهر على العديد من المستويات اللسانية، أو بالأحرى الحدود المعيارية التي تشكل المرجع الأساس لكل منشئ للكلام، وقد تم حصر هذا التمظهر في البنى اللغوية على الشكل الآتي:

- أثر المعنى اللغوي للفعل في تحديد لزومه أو تعديه.
- تحكّم المعنى اللغوي للفعل أحيانًا في تمييز الفاعل من المفعول، بتحقيق مناسبة معنوية لكل واحد منهما.
- أثر ما يلحق المعنى اللغوي الأصلي للفعل أو ما يقع مقامه من تغيّر في تشكيل الملفوظات من حيث مراعاة المعنى المقصود في التعدي أو اللزوم، أو من حيث الحرف المعدّى به.
- أثر ما يلحق المعنى اللغوي للفظ في ما هو إعرابي، أي في تحديد موقعه التركيبي لإزالة كل ما يعيق الفهم والإفهام بين المتكلم والسامع[١٥].

---

١٤ أبو الفتح ضياء الدين بن الأثير الكاتب، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدم له وحققه وعلق عليه أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ط ٢** (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٤٢. ويقول ابن عصفور بخصوص حقيقة النحو وعلاقته بكلام العرب: «النحو علم مستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، الموصلة إلى معرفة أحكام أجزائه التي تأتلف منها، فيحتاج من أجل ذلك إلى تبيين حقيقة الكلام، وتبيين أجزائه التي يأتلف منها، وتبيين أحكامها». انظر: ابن عصفور، ج ١، ص ٤٥.

١٥ انظر: محمد حسن حسن جبل، **دفاع عن القرآن الكريم: أصالة الإعراب ودلالته على المعاني في القرآن الكريم واللغة العربية** (بسيون، غربية: البربري للطباعة الحديثة، [د. ت.])، ص ١٢٩-١٣٧.

العلاقات التجاورية/ المعنى التركيبي

لا يستقيم التبيّن اللغوي إلّا باستيفاء المواضعات اللغوية لمعانيها، وباحترام العلاقات التجاورية لحدود اللغة.

ومن مظاهر هذه الاستقامة الدور الفاعل لآلية الإعراب في الدلالة على المعاني التركيبية، ورصف مفردات اللغة، وفق طرق معيّنة في صوغ التركيب الذي يستحضر الأركان الأساسية، ويحقق تراتبية المعاني، والتعبير عن المعاني غير المفردة بشكل متكامل.

ويقوم صوغ الكلام على محوري الانتقاء والنظم؛ فالمتكلم ينتقي من الألفاظ ما يلائم فكره ومشاعره، أي ما يلائم المقام، كما ينتقي الصيغ الملائمة لتلك الألفاظ والمواقع والأصوات الدالة، وينظم الكل وفق معنى تركيبي يفهمه المتلقّي، وتُعَدّ هذه الأصوات أو العلامات الإعرابية من أقوى الدوال على المعاني التركيبية. يقول الدكتور محمد حسن[١٦]:

> والشاهد هنا هو أن العلامات الإعرابية تتغيّر تبعًا للمعنى التركيبي (المكون من العلاقات التي يريدها أو يقررها منشئ الكلام بين مفردات الجملة)، وأن المتلقّي يتصور المعنى التركيبي الذي أراده منشئ الكلام أخذًا من تلك العلامات، فمن الطبيعي أن يتغيّر تصوره للمعنى إذا تغيّر الضبط الإعرابي. وهذا أحد وجوه صدق العبارة المشهورة (الإعراب فرع المعنى).

بينما توجّه بعض الدارسين المحدثين إلى إسقاط آلية الإعراب باعتبارها مجرد قرينة واحدة لا تفي بالمعنى التركيبي، بعيدًا عن بقية القرائن. ومنطلق هذا التوجّه قائم بالأساس على المقارنة بين المعنى الوظيفي للكلمة والإعراب، وعلى اعتبار أن الصلة وثيقة بينهما.

فما دام الكشف عن العلاقات السياقية هو الغاية من التحليل الإعرابي، وما دامت قرينة التعليق هاته من أصعب القرائن، وهي قرينة معنوية تحتاج إلى التأمل، ويحس الناس إزاءها بصعوبة كبيرة، اتجه الدكتور تمام حسان إلى المعنى الوظيفي للفظة على حساب المعنى اللغوي والتهوين من قيمة العلامة أو الصوت في إدراك المعنى التركيبي. يقول حسان[١٧]:

---

١٦ المصدر نفسه، ص ١٣٩-١٤٠. ويقول في السياق نفسه: «فلا تظهر حرية منشئ الكلام في التعبير وأثرها إلّا في اختيار الموقع وصياغة اللفظ على حسب النوع والصيغة التي تناسبه. وفي جميع الحالات، فإن المتلقّي يفهم المعنى التركيبي الذي أراده منشئ الكلام من خلال مواقع الكلمات وصيغها وعلامات الإعراب الدالة عليها. والعلامات الإعرابية هي أقوى هذه الدوال، لأن المواقع والصيغ تؤول تبعًا لها. ومن الطبيعي أن يتغيّر تصور المتلقّي للمعنى التركيبي إذا غيّر منشئ الكلام مواقع المفردات في الجمل»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٠-١٤١.

١٧ تمام حسان، **اللغة العربية: معناها ومبناها** (الدار البيضاء، المغرب : دار الثقافة، [د. ت.])، ص ١٨٤. فهو بذلك يؤيّد إمكانية الإعراب بالمعنى الوظيفي الذي يقصد به الوصف الصوتي والصرفي والنحوي، من دون مراعاة المعنى اللغوي أو المقام. يقول حسان: «والحق أن الصلة وثيقة جدًا بين الإعراب وبين المعنى الوظيفي. فيكفي أن تعلم وظيفة الكلمة في السياق لتدعي أنك أعربتها إعرابًا صحيحًا. وتأتي وظيفة الكلمة من صيغتها ووضعها، لا من دلالتها على مفهومها اللغوي. ولذلك يستطيع المرء أن يعرب كلمات لا معنى لها، ولكنها مصوغة على شروط اللغة العربية، ومرصوفة على غرار تراكيبها». انظر: تمام حسان، **مناهج البحث في اللغة** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ٢٢٧. وهو يتجاوز بذلك أولئك الذين بالغوا في حصر النحو في ضبط العلامات على آخر الكلمات، ليغدو هذا الضبط الإعرابي القرينة المهيمنة، والآلية الثانية لفك المعنى. يقول: «لقد لقيت قرينة الإعراب من هؤلاء قدرًا من الحفاوة جعلهم يتجاوزون النظر إلى وضعها بين قرائن النحو إلى أن يجعلوها النحو كله تقريبًا، وبنوا على الإعراب هيكلًا نظريًا أطلقوا عليه اسم (العمل النحوي)، صيروا هذا الهيكل غاية تقصد إليها دراسة النحو وينتهي إليها فهمه ويسعى إلى تحصيلها تعليمه. وهكذا أصبح النحو عندهم ضبط أواخر الكلم بحسب المعنى». انظر: تمام حسان، **البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٣)، ص ١٩٨.

> هذا الإعراب الكامل التفاصيل يبيّن إلى أيّ حدّ نستطيع الاتكال في التحليل اللغوي على ما أطلقنا عليه اصطلاح (المعنى الوظيفي). فهذا المعنى الوظيفي يحدد الفهم صوتيًا من حيث إن الحرف مقابل استبدالي، وصرفيًا من حيث إن المبنى إطار شكلي يتحقق بالعلامة، ونحويًا من حيث إن العلاقة السياقية تكشف لنا عن ترابط المباني التي تحققت بالعلامات في سياق النص. أمّا ما فوق ذلك من معنى الكلمة المفردة أو معنى المقام، أي المعنى الدلالي الكامل، فذلك ما لا يوصل إليه بواسطة المبنى فقط.

ويبقى في نظرنا المعنيان اللغوي والتركيبي دالين على كلية اللغة التي لا تستقيم بالواحد من دون الآخر، بل إن نظرية إسقاط آلية الإعراب بالتهوين من شأن المعنى المعجمي أو المقام، وإعلاء قدرة المعنى الوظيفي القائم على وصف الكلمة نحويًا وصوتيًا وصرفيًا، على كشف العلاقات التجاورية أو بالأحرى المعنى التركيبي، لتسقط في التعامل اللغوي القائم على النمطية والبعيد عن سنن التوسع في التراكيب والتصرف فيها، هذا التوسع الذي يعدّ من خصائص اللغة العربية، وملمحًا جوهريًا من ملامح جمالها ووظيفتها الفنية، يقول الدكتور محمد حسن[١٨]:

> والتزام النمطية بالصورة الجامدة يجرد العربية من إحدى أهم خصائصها ومزايا وجود الإعراب فيها، وهي إمكانية التصرف في نسق كلمات الجملة بالتحريك تقديمًا او تأخيرًا وحذفًا أو ذكرًا ووصلًا أو فصلًا؛ تحقيقًا لأغراض بلاغية أو مقامية. ومن التذرع إلى الباطل، ومن سوء التقدير أيضًا أن يُعدّ ما يوفر تلك الخصيصة، وهو الإعراب، تعقيدًا يطالبون بالاستغناء عنه.

ويُعتبر التمكن من الإعراب وسيلة أساسية للتمكن من ذات المعنى، لأن الأمر بعيد عن السطحية التي يمكن تصورها، وقائم على ترابط العناصر وتداخل المستويات. ويمكن في هذا الصدد قراءة مؤلفات بعض المفسرين الذين تشرفوا بخدمة القرآن الكريم والاطلاع على مكنوناته، لنقف بإجلال أمام إتقانهم خاصية الإعراب، وما يستلزم ذلك وجوبًا من ضبط اللغة لفظًا وتركيبًا وصيغة في سبيل الكشف عن أسرار التعبير وجماليته. يقول السيوطي في معرفة الإعراب[١٩]:

> ومن فوائد هذا النوع معرفة المعنى؛ لأن الإعراب يميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين... .
>
> وعلى الناظر في كتاب الله تعالى الكاشف عن أسراره النظر في الكلمة وصيغتها ومحلها، ككونها مبتدأ أو خبرًا أو فاعلًا أو مفعولًا، أو في مبادئ الكلام أو في جواب، إلى غير ذلك.

---

١٨ جبل، ص ١٤٨. ويعتبر الدارس الإخلال بالإعراب إخلالًا بضوابط الكلام المتعارف عليها، يقول: «فالتخلص من ضوابط الموقع يأتي بكلام مختل لا معنى له، والتخلص من الإعراب حتى مع المحافظة على الموقع يصيب اللغة بالزمانة، ويؤدي في آخر الأمر إلى هجر تلك الأساليب نفسها، لأنها ستكون حينئذ ملتبسة موهمة». انظر: المصدر المذكور، ص ١٤٩.

١٩ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق شعيب الأرنؤوط؛ عناية وتعليق مصطفى شيخ مصطفى (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٨)، ص ٣٨٤. يقول أبو محمد الحريري البصري (ت٥١٦هـ) بعد الحديث عن الإعراب في اللغة في باب (**الإعراب**): «فأما الإعراب في صناعة النحو: فهو تغيير آخر الكلمة؛ لاختلاف العوامل الداخلة عليها. ووجوه الإعراب أربعة: (الرفع، والنصب، والجرّ، والجزم)». انظر: الحريري، ص ٩٣. ويوضح في الباب نفسه العلة في جعل الإعراب آخر الكلمة، حيث يقول: «والعلة في أنّه جعل الإعراب آخر الكلمة أن الإعراب وضع لتبيين المعنى وتمييز الصفة المتغايرة في الأسماء. وسبيل الصفة أن تأتي بعد أن يُعلم الموصوف، ولا طريق لعلمه إلّا بعد انتهاء صيغته؛ فلهذا جعل الإعراب في آخره»، انظر: الحريري، ص ٩٥.

فقد تتوالى على اللفظة الواحدة حركات مختلفة، الشيء الذي يغيّر بنيتها، وبالتالي يقلب معانيها ووظائفها من تركيب إلى آخر، وذلك بحسب قصد المتكلم، وما يرمي إليه من معان. يقول الزركشي (ت ٧٩٤هـ)[٢٠]:

قالوا: والإعراب يبيّن المعنى؛ وهو الذي يميّز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين؛ بدليل قولك: (ما أحسن زيدًا)، و(لا تأكل السمك وتشرب اللبن)، وكذلك فرقوا بالحركات وغيرها بين المعاني، فقالوا: (مِفْتَح) للآلة التي يفتح بها، و(مَفْتَح) لموضع الفتح، و(مِقَص) للآلة، و(مَقَص) للموضع الذي يكون فيه القصّ. ويقولون: (امرأة طاهر من الحيض) لأن الرجل يشاركها في الطهارة.

كما قد يحدث تداخل بين الوظائف النحوية في التركيب الواحد، فيؤدي إلى إشكال لدى القارئ أساسه هذا الخلط في الجانب النحوي، ويترتب عنه سوء فهم، وخطأ في التحليل، وفي اكتناه دلالة الأسلوب، ولا مناص من التفقه في خصائص كل باب نحوي، وما يمكن أن ينتج من تداخله بباب نحوي آخر. يقول ابن جني في باب «نقض الأوضاع إذا ضامّها طارئ عليها»[٢١]:

من ذلك لفظ الاستفهام، إذا ضامّه معنى التعجب استحال خبرًا. وذلك قولك: (مررت برجل أيّ رجل). فأنت الآن مخبر بتناهي الرجل في الفضل، ولست مستفهمًا. وكذلك (مررت برجل أيّما رجل)؛ لأن (ما) زائدة. وإنما كان كذلك لأن أصل الاستفهام الخبر، والتعجب ضرب من الخبر. فكأن التعجب لمّا طرأ على الاستفهام إنما أعاده إلى أصله: من الخبريّة.

لقد اعتُبر الزهد في الإعراب خاصة والأبواب النحوية عامة خطأ فادحًا يعرّض الدارس لمغالطة الحقيقة العلمية التي تربط اللغة العربية بظاهرة الإعراب، ويعرّضه للصد عن المعاني التي تبقى مغلقة، ولضياع غرض المتكلم الذي يُعتبر عنصرًا أساسًا في تحقيق عملية تواصلية هادفة وبنّاءة. يقول عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)[٢٢]:

وأمّا زهدهم في النحو واحتقارهم له، وإصغارهم أمره، وتهاونهم به، فصنيعهم في ذلك أشنع من صنيعهم في الذي تقدّم، وأشبه بأن يكون صدًّا عن كتاب الله، وعن معرفة معانيه. ذاك لأنهم لا يجدون بدًّا من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه، إذ كان قد عُلم أن الألفاظ مغلقة

---

٢٠ أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٠١-٣٠٢. ويقول عن الناظر في كتاب الله، موضحًا العلاقة بين الإعراب والمعنى: «ويجب عليه مراعاة أمور: أحدها وهو أول واجب عليه، أن يفهم معنى ما يريد أن يعربه مفردًا كان أو مركبًا قبل الإعراب؛ فإنه فرع المعنى» (المصدر المذكور، ج ١، ص ٣٠٢). ويقول في تنبيه له عن تفسير المعنى وتفسير الإعراب: «قد يقع في كلامهم: هذا تفسير معنى، وهذا تفسير إعراب. والفرق بينهما أن تفسير الإعراب لا بد فيه من ملاحظة الصناعة النحوية، وتفسير المعنى لا يضر مخالفة ذلك» (المصدر المذكور، ج ١، ص ٣٠٤).

٢١ ابن جني، ج ٣، ص ٢٦٩.

٢٢ أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، ط ٣ (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٩٢)، ص ٢٨. ويربط الجرجاني في نظرية النظم بين النظم ومعاني الإعراب، فيقول: «واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علمًا لا يعترضه الشك، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يُعلق بعضها ببعض، ويُبْنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك» (المصدر المذكور، ص ٥٥). كما يربط بين النظم ومعاني النحو، يقول: «اعلم أن ليس (النظم) إلّا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه (علم النحو)، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهجتْ فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك، فلا تُخلّ بشيء منها» (المصدر المذكور، ص ٨١).

على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورُجحانه حتى يُعْرَض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يُرْجع إليه، لا ينكر ذلك إلّا من ينكر حِسَّه، وإلّا من غالط في الحقائق نفسه.

إن أول ما يجب أن يحيط به الدارس هو الإدراك المعنوي الجيّد لما يدرسه، لأن المكوّنات اللغوية تصبح عناصر فاعلة دلاليًا ونحويًا وإعرابيًا عند صوغها وفق القواعد المتعارف عليها، والضوابط التي تحوّلها إلى رسالة قابلة للإدراك. يقول ابن هشام (ت٧٦١هـ)[٢٣]:

وأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه، مفردًا أو مركّبًا، ولهذا لا يجوز إعراب فواتح السور على القول بأنها من المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه.

يتبين من خلال هذا النص استحالة الجمع بين الإعراب والمكون اللغوي غير المفهوم، لأن الإعراب في حد ذاته كشف عن المعنى، فالإحاطة به وبقواعده لا تعني التمكن اللغوي، كما أن الإتقان المحدود للغة لا يؤدي إلى معرفة الإعراب وإتقانه.

نستنتج إذًا أن الإعراب واللغة مكونان فاعلان في إدراك المعنى، وكل قصور في الجانب الواحد منهما يؤثّر سلبًا في الجانب الآخر، يقول أبو القاسم الزجاجي (ت ٣٣٧هـ)[٢٤]:

والدليل على صحة ما قلنا من معنى اللغة والإعراب، والفرق بينهما، أنه ليس كل من عرف الإعراب وفهم وجوه الرفع والنصب والخفض والجزم، أحاط علمًا باللغة كلها ولا فهمها. ولا من فهم من اللغة قطعة ولم يُرضِ نفسه في تعلّم الإعراب، عرف الإعراب، ولا درى كيف مجاريه، وهذا بيّن واضح.

قد يكون للكلمة الواحدة إعراب معيّن، لكن سرعان ما ينقض هذا الإعراب بآخر مختلف عنه بمجرد انضمام هذه الكلمة إلى أخرى، أو إلى أخريات شكّلت معها تركيبًا ذا مدلول معيّن، فينبغي أخذ ذلك بعين الاعتبار عند الكشف عن المعنى ما دام هذا التحول من التركيب الأحادي (شكرًا على سبيل المثال) إلى التركيب المكثف، يساوي تحولًا على مستوى الدلالة. يقول ابن هشام[٢٥]:

قد يكون للشيء إعراب إذا كان وحده، فإذا اتصل به شيء آخر تغير إعرابه، فينبغي التحرز في ذلك.

---

٢٣ أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام، **مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، حققه وخرج شواهده مازن المبارك ومحمد علي حمد الله؛ راجعه سعيد الأفغاني، ط ٥** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص٦٨٤. ويقول في الباب نفسه: «أن يراعي المعرب معنى صحيحًا، ولا ينظر في صحته في الصناعة» (المصدر المذكور، ص ٦٩٨). ويوضح ابن يعيش (ت ٦٤٣ هـ) في مبحث الاسم المعرب العلاقة الدلالية بين الإعراب والمعرب. يقول: «الإعراب دليل والمعرب مدلول عليه ولا يصح إقامة الدليل إلّا بعد تقدم ذكر المدلول عليه». انظر: ابن يعيش، ج ١، ص ٥١.

٢٤ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك، ط ٥ (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٦)، ص ٩٢. ويقول أيضًا: «والإعراب [...] الحركات المبينة عن معاني اللغة. وليس كل حركة إعرابًا، كما أنه ليس كل الكلام مُعربًا» (المصدر المذكور، ص ٩١).

٢٥ ابن هشام، ص ٨٨٢-٨٨٣، ويستدل ابن هشام على هذا التنبيه بالتركيب التالي: «ما أنتَ، وما شأنكَ»، حيث يقول: «فإنهما مبتدأ وخبر، إذا لم تأت بعدهما بنحو قولك: (وزيداً)، فإن جئت به فـ (أنتَ) مرفوع بفعل محذوف، والأصل: (ما تصنع)، أو (ما تكون)، فلمّا حذف الفعل برز الضمير وانفصل».

كما ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن الكلمة يختلف إعرابها بحسب المحل أو الموقع الذي تحتله. يقول ابن هشام[٢٦]:

وكذلك يختلف إعراب الشيء باعتبار المحل الذي يحل فيه.

فكما تختلف الكلمات بحسب معناها المعجمي، تختلف أيضًا بحسب وظائفها النحوية، ومحلاتها الإعرابية، وكما تختلف التراكيب من حيث المدلول المعنوي، نجدها تختلف أيضًا من حيث العلاقات الإعرابية، بل إن الكلمة تكتسب مدلولها اللغوي بفعل طول التركيب الذي يستلزم بشكل آلي حضور المحل الإعرابي. يقول الزجاجي[٢٧]:

إنما ذِكرُ سيبويه اختلاف الألفاظ لاختلاف المعاني، حجةٌ لاختلاف الإعراب للمعاني، كما خالفوا بين الألفاظ للمعاني نحو: (ذهب وجلس) كذلك (أكرمني أخوك)، و(أكرمت أخاك). هما يختلفان. وكذلك فرّق بين الفاعل والمفعول به، والمضاف والمضاف إليه في الإعراب، إذ اختلفت معانيهن.

إن الكلمة الواحدة كما يذكر ابن جني لا تشجو ولا تؤثر في قلب سامعها إذا لم تكن لها ضميمة تطيل الكلام وتجعله ممتعًا، يستعذبه هذا السامع، ويرق له[٢٨].

فالتلفظ بالكلمة فعلًا كانت أو اسمًا أو حرفًا لا يعدو أن يكون صوتًا من دون فائدة، بل إنها تكتسب مدلولها مع مثيلاتها، وهو ما يشكل تركيبًا يستحق الإعراب والتمييز بين المعاني. يقول ابن يعيش (ت ٦٤٣ هـ)[٢٩]:

لأن الاسم إذا كان وحده مفردًا من غير ضميمة إليه لم يستحق الإعراب، لأن الإعراب إنما يؤتى به للفرق بين المعاني، فإذا كان وحده كان كصوت تصوت به، فإن ركّبته مع غيره تركيبًا تحصل به الفائدة، نحو قولك: (زيد منطلق) و(قام بكر)، فحينئذ يستحق الإعراب لإخبارك عنه.

الإعراب وتحقيق الإبلاغ والتواصل

إن عملية الإبلاغ وتحقيق التواصل بين المتكلم والمتلقّي ليست بالسهولة التي يمكن تصورها؛ ذلك أن المجتمع العربي لم يكن يقصد إلى تحقيقها في أدنى مستوياتها، ولم يكن يستخف بها باعتبارها شيئًا ثانويًا، بل كانت هذه العملية ركنًا من أركان الكيان العربي، وعمودًا من أعمدة تثبيت الذات العربية التي اعتنت بتجميلها بمختلف وسائل الإقناع والتخصيص، من وضوح دلالي وإشارة صائبة واختزال مستحسن

---

٢٦ ابن هشام، ص ٨٨٣. أمّا هذا التنبيه، فقد استدل عليه بالتركيب التالي: «ما أحسن زيدًا»، يقول سائلًا طالبًا: «ما حقيقة كان إذا ذكرت في قولك: (ما أحسن زيداً)؟ فقال: زائدة، بناء منه على أن المثال المسؤول عنه (ما كان أحسنَ زيداً) وليس في السؤال تعيين ذلك، والصواب الاستفصال، فإنها في هذا الموضع زائدة كما ذكر، وليس لها اسم ولا خبر، لأنها قد جرتْ مجرى الحروف».

٢٧ الزجاجي، **الإيضاح في علل النحو**، ص١٣٧-١٣٨. هذه مسألة من بين مسائل عديدة ومتفرقة أوردها الزجاجي ملحقة بالكتاب، وكان قد أشار إليها في مقدمته. انظر: المصدر المذكور، ص ١٣٥-١٤٢.

٢٨ ابن جني، ج ١، ص ٢٧.

٢٩ ابن يعيش، ج ١، ص ٤٩.

وتمهيد مشوّق، حتى تكون عملية الإبلاغ هاته بيانًا نافعًا وإعرابًا شديدًا. يقول الجاحظ (ت٢٥٥ هـ)[٣٠]:

> وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل، يكون إظهار المعنى. وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع. والدلالة الظاهرة على المعنى الخفيّ هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه، ويدعو إليه ويحثّ عليه. بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم.

لقد كان المتكلم يستغل كل طاقاته الذهنية، ومؤهلاته العلمية، وموروثه الثقافي لكي تكون عملية الإبلاغ أو الإقناع بالفعل بيانًا نافعًا وإعرابًا سديدًا، لأن مدار الأمر هو الكشف عن المعنى بالدلالة الحسنة، وتحقيق الفهم والإفهام، بإفشاء الحقائق للسامع. يقول الجاحظ[٣١]:

> والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يُفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدّليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنّما هو الفهم والإفهام؛ فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع.

هكذا نسجل أن العملية الإبلاغية العربية كانت تجنح دومًا إلى التوضيح والتخصيص، وإلى تجنّب كل ما من شأنه أن يسيء إلى اللفظ ويشينه، أو يجعل المعنى سرابًا كلما اقتربت منه عرفت حقيقته. وقد ارتكزت العربية في تحقيق ذلك وتدعيم بيانها على جملة من الضوابط التي شكلت علوم البلاغة، ومن القواعد التي تزخر بها كتب النحو والإعراب. يقول الجاحظ أيضًا على لسان بشر بن المعتمر[٣٢]:

> وإيّاك والتوعّر، فإنّ التوعّر يسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك، ويَشين ألفاظك.

فكل من جعل الإبلاغ هادفًا والفهم والإفهام ميسّرًا، والبيان محققًا نُعت بالبليغ. يقول الجاحظ [٣٣]:

> وهذا هو تأويل قول الأصمعي: (البليغ من طَبّقَ المفصِل[٣٤]، وأغناك عن المفسِّر).

يستحضر الجاحظ من دون شك في هذا التوسع الواضح في مفهوم البيان المعنى اللغوي للمصطلح الذي يعني في أولياته الانكشاف والوضوح والظهور. ولاشك أن الجاحظ يطرح هذه المفاهيم في علاقتها من باب الاشتراك في الكثير من المعاني بمصطلحات أخرى. نذكر على وجه الخصوص الفصاحة والبلاغة، على اعتبار أن الفصاحة ترتبط بالملفوظات في علاقتها ببعض، وبما هو متداول على ألسنة الفصحاء، ووارد بكثرة في استخداماتهم اللغوية.

---

٣٠ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، **تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون**، ط ٧ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٧٥.

٣١ الجاحظ، ج ١، ص ٧٦. يقول الدكتور بدوي طبانة عن البيان عند الجاحظ: «والبيان عند الجاحظ هو الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي، فكل دلالة على المعنى عنده بيان، لأن الغاية هي الفهم والإفهام». انظر: بدوي أحمد طبانة، **علم البيان: دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د.ت.])، ص ١٣.

٣٢ الجاحظ، ج ١، ص ١٣٦.

٣٣ المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٦.

٣٤ طبق المفصل: أصاب إصابة محكمة فأبان العضو من العضو؛ ثم جعل لحسن الإصابة بالقول.

أمّا البلاغة، فتستعين بالفصاحة لتبليغ المعنى من نفس السّامع المَبْلَغَ اللائق. وأمّا البيان، فظاهر أنه أعمّ وألمّ من الفصاحة والبلاغة، لأنهما من مادته، وداخلان في حقيقته. يقول الدكتور بدوي طبانة[٣٥]:

> وتكون غاية البيان كما صرح هي الفهم والإفهام بأيّ دلالة من دلالات اللفظ أو الإشارة أو الخط أو العقد، أو الحال التي تسمى نصبة. وتكون البلاغة تعني الأدب والتعبير، وعلى هذا يكون مفهوم (البيان) أعم من مفهوم (البلاغة).

إن التوسع في مفهوم البيان قد ترك الباب مفتوحًا لكل ما من شأنه أن يكشف قناع المعنى، ويحيل الدلالة إلى أوضح وأفصح، ويخصص الخطاب الذي يقع به الإفهام من القائل والفهم من السامع، وهذا الأمر من الأبواب التي تطرق إليها اللغويون والنقاد والبلاغيون وعلماء التفسير، إلّا أن المثير للانتباه هو اهتمام البعض بما يحقق هذا الفهم والإفهام/ التواصل والإبلاغ كل في نطاق تخصصه، وفي نطاق ما يخدم الخطاب، من ذلك ما أورده ابن فارس في الباب الذي يقع فيه التواصل بين المتخاطبين، والذي يتم في نظره من وجهين. يقول[٣٦]:

> يقع ذلك بين المتخاطبين من وجهين: أحدهما الإعراب، والآخر التصريف. هذا فيمن يعرف الوجهين، فأمّا من لا يعرفهما فقد يمكن القائل إفهام السامع بوجوه يطول ذكرها من إشارة وغير ذلك. وإنما المعوّل على ما يقع في كتاب الله جل ثناؤه من الخطاب أو في سنّة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو غيرهما من الكلام المشترك في اللفظ.

من الواضح اقتصار ابن فارس على الإعراب والتصريف في عملية الفهم والإفهام على الرغم من إشارته إلى وجوه أخرى يمكن للقائل إفهام السامع بها، من إشارة وغيرها، معللًا ذلك بطول الحديث عنها.

ولا يخفى دور الإعراب في التمييز بين المعاني والوقوف على أغراض المتكلمين، كما لا يخفى دور الصرف في إمداد النحو بالصيغ التي يحتاج إليها لتحقيق ذلك.

أمّا ابن الأثير، فقد خصص فصلين للحديث عن موضوع علم البيان، وعن آلاته وأدواته، وهي آلات كثيرة حصرها في ثمانية أنواع، نذكر منها، على وجه الخصوص، آلتين مهمتين في تحقيق التداخل بين المواضعة اللغوية والعلاقة المعيارية لتحقيق الإبلاغ المنشود:

الأولى معرفة علم العربية من النحو والتصريف. يقول ابن الأثير[٣٧]:

> أمّا علم النحو، فإنه في علم البيان من المنظوم والمنثور بمنزلة أبجد في تعليم الخط، وهو أول ما ينبغي إتقان معرفته لكل أحد ينطق باللسان العربي، ليأمن معرّة اللحن، ومع هذا

---

٣٥ بدوي أحمد طبانة، **البيان العربي: دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى**، ط ٥ مزيدة ومنقحة (بيروت: دار العودة، ١٩٧٢)، ص ٧٢.

٣٦ ابن فارس، ص ٣٠٩. إذا كان ابن فارس قد أورد هذا النص في باب «الخطاب الذي يقع به الإفهام من القائل والفهم من السامع»، فإن السيوطي ذكره في باب «معرفة خصائص اللغة»، انظر: السيوطي، **المزهر في علوم اللغة**، ج ١، ص ٣٢٩. وللزجاجي طريفة في باب الفرق بين النحو واللغة والإعراب والغريب، حيث يعتبر الإعراب بيانًا، ولا إشكال في ذلك إذا كان كاشفًا عن المعنى. يقول: «والإعراب أصله البيان. يقال: أعرب الرجل عن حاجته إذا أبان عنها، ورجل مُعرب أي مبيّن عن نفسه، ومنه الحديث (الثيّب تعرب عن نفسها) هذا أصله. ثم إن النحويين لما رأوا في أواخر الأسماء والأفعال حركات تدل على المعاني، وتبين عنها، سموها إعرابًا أي بيانًا». انظر: الزجاجي، **الإيضاح في علل النحو**، ص ٩١.

٣٧ ابن الأثير الكاتب، ج ١، ص ٤١-٤٤.

فإنه وإن احتيج إليه في بعض الكلام دون بعض لضرورة الإفهام، فإن الواضع لم يخصّ منه شيئاً بالوضع، بل جعل الوضع عامًّا ...

وأمّا التصريف، فإنه إذا لم يكن عارفًا به لم تفسدْ عليه المعاني كلامه، وإنما تفسدُ عليه الأوضاع، وإن كانت المعاني صحيحة.

الثانية معرفة ما يحتاج إليه من اللغة. يقول ابن الأثير عن ذلك[٣٨]:

النوع الثاني وهو قولنا: إنه يحتاج إلى معرفة اللغة ممّا تداول استعماله، فيردُ بيانه عند ذكر اللفظة الواحدة، والكلامِ على جيّدها ورديئها في المقالة المختصة بالصناعة اللفظية.

إن إهمال التفاعل الموجود بين المواضعات اللغوية والعلاقات التجاورية يؤدي، كما ذكرت سابقًا، إلى السقوط في النمطية، وإفشال عملية الفهم والإفهام من قبل السامع والمتكلم، والاستخفاف بوظيفة اللغة، وإبقاء الدارس العربي مخيّرًا بين النمطية الصورية التي تقتل ما اختصت به العرب، وبين المقومات الأسلوبية التي تعج بها المتتاليات التركيبية. يقول الدكتور محمد حسن[٣٩]:

وهكذا ينقلب مراد منشئ الكلام إلى ضده في ذهن المتلقي دون حاجز يمنع ذلك، وتبطل وظيفة اللغة.

بقي أن يتشبث جاحدو قيمة الإعراب والداعون إلى الاستغناء عنه؛ بالتزام النمطية في التراكيب اللغوية وهذا هو البديل الذي توهموه فأغراهم بمحاربة الإعراب.

إن حرص المتكلم العربي على البيان والكلام المعرب، وتفضيل الكلمة الفصيحة على الغريبة، والخفيفة الصوت على المتنافرة الحروف، والمطبوع القائم على البديهة، والارتجال على المتكلف القائم على الصنعة والتكلف، كل ذلك يعكس المكانة التي يحتلها المعنى في نفس هذا المبدع العربي، والدور المهم الذي يؤديه في تحقيق تواصل فعال؛ فالنصوص العربية تخفي وراء الأسلوب المزخرف والمحسنات البديعية والزخرف اللفظي عناية بالغة بالمعنى، وإلّا مجّتها الأسماع، ولفظتها الأذواق؛ ذلك أن المعهود عند العرب تشريف المعنى على حساب اللفظ، فما رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إلّا كشف للوظائف النحوية والعلاقات الإعرابية، ذلك بأن الرفع علم الفاعلية والإسناد، والنصب علم المفعولية، والجر علم الإضافة. يقول ابن جني[٤٠]:

فإن العرب فيما أخذناه عنها، وعرفناه من تصرّف مذاهبها؛ عنايتها بمعانيها أقوى من عنايتها بألفاظها ... .

فقد علم بهذا أن زينة الألفاظ وحِلْيتها لم يُقصد بها إلّا تحصين المعاني وحياطتها. فالمعنى إذًا هو المُكرَّم المخدوم، واللفظ هو المبتذل الخادم.

فلا يمكن تصور إبداع أدق إبلاغًا من دون لفظ. كما أنه لا وجود للفظ من دون معنى، ذلك أن الارتباط

---

٣٨ المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠.
٣٩ جبل، ص ١٤٧.
٤٠ ابن جني، ج ١، ص ١٥٠.

معهود بين اللفظ والمعنى، وكل ما من شأنه تحريف المعنى خضع للتصويب والتثقيف، حفاظًا على حرمة هذا المعنى وتشريفًا له. يقول ابن جني[٤١]:

> إعلم أنه لمّا كانت الألفاظ للمعاني أزمة، وعليها أدلّة، وإليها موصِّلة، وعلى المراد منها محصِّلة، عُنيت العرب بها فأولتها صدرًا صالحًا من تثقيفها وإصلاحها.

وقد أدرك المتكلم العربي إدراكًا عميقًا العلاقة الجدلية الموجودة بين اللفظ والمعنى، والتفاعل بينهما هو الذي يصنع الكلام المعرب والمفاهيم الذهنية المقبولة. وكلما كان هذا التفاعل صحيحًا كانت الدلالة حسنة، وكان الإعراب سائغًا، وأيّ خلل في تحقيق ذلك فمردّه إلى اللفظ الذي لولاه لما وجد المعنى، ويولّد غموضًا في عملية الفهم والإفهام، ويجعل الكلام حشوًا ليس إلّا. يقول السيوطي[٤٢]:

> إذا دار الاختلال بين أن يكون في اللّفظ أو في المعنى كان في اللفظ أولى، لأن المعنى أعظم حرمة إذا اللفظ خدم المعنى، وإنما أتى باللفظ من أجله. ذكره ابن الصائغ في (تذكرته) وبنى عليه ترجيح زيادة (كان) في قوله:
>
> وجيـــــرانٍ لنا كانوا كـــــرام[٤٣].
>
> على القول بأنها تامّة، لأن المعنى حينئذ: وُجِدَ فيما مضى، وذلك معلوم فتصير الجملة حينئذ حشواً لا معنى له.

إن الزخرف اللفظي والوشي الكلامي لم يكونا مقصودين لذاتيهما، بل يضمران عناية بالغة بالمعنى لما لهما من دور في جعل الكلام معربًا مخصصًا، وفي التأثير في السامع وجعله ينصاع لرغبات الخطاب الإقناعية. وخير مثال على ذلك الشاعر العربي الذي كان يجهد ذاته في انتقاء الكلمات الرقيقة لتكون مدخلًا مشوّقًا لقصيدته، أو بالأحرى لموضوعه أو غرضه قصد استمالة القلوب، وشدّ الأذهان. يقول ابن جني[٤٤]:

> نعم، وفي قوله: وسالت بأعناق المطيّ الأباطح من الفصاحة ما لا خفاء به. والأمر في هذا أسْير، وأعرف وأشهر.
>
> فكأنّ العرب إنّما تحلّي ألفاظها وتدبجها وتشيها، وتزخرفها، عناية بالمعاني التي وراءها، وتوصُّلًا بها إلى إدراك مطالبها، وقد قال رسول الله صلى عليه وسلم: (إنّ من الشعر لحكماً

---

٤١ المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٢.

٤٢ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الأشباه والنظائر في النحو**، تحقيق عبد العال سالم مكرم (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ج ١، ص ١١٧-١١٨.

٤٣ أبو فراس همام بن غالب الفرزدق، **شرح ديوان الفرزدق، ضبط معانيه وشروحه وأكملها ايليا الحاوي، ٢ ج** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٥٢٩. وصدره: فكيـــف إذا رأيت ديار قــــوم. والبيت من قصيدة في مدح هشام بن عبد الملك، ومطلعها:

أَلَسْتُمْ عَائِجِين بِنـا لَعَنّا   نَرَى العَرَصَاتِ أو أَثَرَ الخيام

والمعنى أن الشاعر يفتقد القوم الكرام لجيرتهم وكرمهم.

انظر: ابن هشام، ص ٣٧٧، الشاهد رقم ٥٢٦؛ بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢٠ (القاهرة: دار التراث، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٢٨٩، الشاهد رقم ٦٩؛ عبد القادر بن عمر البغدادي، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط ٤ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧)، ج ٩، ص ٢١٧، الشاهد رقم ٧٣١؛ أبو الحسن علي بن محمد الأشموني، **شرح الأشموني على ألفيه ابن مالك المسمى منهج السالك، إلى ألفيه ابن مالك، حققه محمد محي الدين عبد الحميد، ٣ ج** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ١١٧، الشاهد رقم ١٩٦، والصبان، ج ١، ص ٣٥٣، الشاهد رقم ٢٠٤.

٤٤ ابن جني، ج ١، ص ٢٢٠.

وإن من البيان لسحرًا). فإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتقد هذا في ألفاظ هؤلاء القوم، التي جُعلت مصايد وأشراكًا للقلوب، وسببًا وسُلّمًا إلى تحصيل المطلوب، عُرف بذلك أن الألفاظ خَدَم للمعاني، والمخدوم - لاشكّ - أشرفُ من الخادم.

ولهذا لم تكن غاية النحويين إلّا كل شعر فيه إعراب كما يقول الجاحظ(٤٥).

الإعراب والتوجيه

يمكن اكتناه هذا التفاعل القوي بين اللفظ والمعنى، والوقوف على مدى اهتمام المتكلم العربي بالمعنى، حرصًا على بقاء الكلام معربًا، من خلال بعض الأمثلة التطبيقية؛ فإلحاق العرب مثلًا لكلمة «**حوقلت**» بباب «**دحرجت**» على اعتبار التشابه في عدد الحروف والتوافق الحاصل من حيث الحركات والسكنات، ومن حيث السمت، وكذلك من حيث التشابه الحاصل في مصدر كلتا الكلمتين «**الدحرجة والحوقلة**» على اعتبار أن المصدر أصل الفعل، ليس إلّا صناعة لفظية، وإلحاقًا لكلمة بأخرى من حيث البناء على سبيل التوسع الذي كانت تعمد إليه العرب في محاوراتها وطرق كلامها(٤٦).

نجد المتكلم العربي يقدّم كذلك، ودومًا، حروفًا في أبينة الأفعال سمّاها حروف المعاني أو حروف المضارعة، دلالة على من يقوم بالفعل، مثل الهمزة في «**أفعل**» والنون في «**نفعل**» والتاء في «**تفعل**» والياء في «**يفعل**»، واعتنى بها وجعلها بمنزلة عيون الأفعال تحصينًا لها في غالب الأمر، وحفاظًا عليها من الحذف، كل ذلك يعكس تمكّن المعنى في نفوس العرب وتقديمه على حساب اللفظ. يقول ابن جني(٤٧):

> ويدلّك على تمكّن المعنى في أنفسهم وتقدّمه للّفظ عندهم تقديمهم لحرف المعنى في أول الكلمة، وذلك لقوة العناية به، فقدّموا دليله ليكون ذلك أمارة لتمكنّه عندهم... .
>
> أفلا ترى إلى حروف المعاني: كيف بابها التقدم، وإلى حروف الإلحاق والصناعة: كيف بابها التأخر. فلو لم يعرف سبق المعنى عندهم، وعلوّه في تصورهم، إلّا بتقدم دليله، وتأخّر دليل نقيضه، لكان مغنيًا من غيره كافيًا.
>
> وعلى هذا حشوا بحروف المعاني فحصّنوها بكونها حَشْوًا، وأمنوا عليها ما لا يؤمن على الأطراف، المعرضة للحذف والإجحاف... .
>
> فهذا يدلّك على ضنّهم بحروف المعاني، وشُحّهم عليها: حتى قدّموها عناية بها، أو وسّطوها تحصينًا لها.

وحروف المعاني تدخل في علم الأدوات الذي نشأ في أحضان تفسير القرآن الكريم، حيث كان الخوض والتفصيل في المعاني العديدة والمختلفة للأداة الواحدة واردًا في النصوص القرآنية. وقدنما هذا العلم حتى استقل بخصائصه المتميزة. يقول الحسن بن قاسم المُرادي (ت ٧٤٩هـ) رابطًا بين فعل الكلام ومعاني حروفه:(٤٨)

---

٤٥ انظر: الجاحظ، ج ٤، ص ٢٤.

٤٦ انظر: ابن جني، ج ١، ص ٢٢١.

٤٧ المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤-٢٢٦.

٤٨ الحسن بن قاسم المُرادي، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، ط ٢ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣)، ص ١٩.

فإنّه لما كانت مقاصد كلام العرب، على اختلاف صنوفه، مبينًا أكثرها على معاني حروفه، صُرفت الهمم إلى تحصيلها، ومعرفة جملتها وتفصيلها، وهي مع قلتها، وتيسُّر الوقوف علىَ جملتها، قد كثر دورها، وبعُد غورها، فعزَّت على الأذهان معانيها، وأبتِ الإذعان إلّا لمن يعانيها.

والربط بين علامات الإعراب والمعاني، أي الإمساك بعروة المعنى والارتياح لصحة الإعراب، من المسائل التي تنبّه إليها النحاة المتقدمون، وتعرّضوا في مواضع كثيرة لبيانها، ولم يجدوا في كلام العرب وشعرها إلّا ما يجسّد المطابقة الكلية بين المعنى والإعراب، وإلّا ما الإعراب فيه مطابقة للمعنى، لأن الإعراب لا يفسد المعاني، وإذا كان من ذلك شيء فليس من كلام العرب.

إن تقدير المتكلم العربي للكلمة، حرفًا كانت أو اسمًا أو فعلًا في التركيب الواحد، في سبيل ضبط المعنى، ليس إلّا من باب الصناعة اللفظية التي تجوز هذا التقدير، مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار ما يطرأ على ذلك من تغير في الحال. أمّا من حيث الصناعة المعنوية، فالأمر مختلف، والمذهب مستصعب. لنقرأ المثالين التاليين:

- قام زيد.

- زيد قام.

(زيد) في الجملة الأولى يسمّى فاعلًا، وفي الجملة الثانية يسمّى مبتدأً، ولا يجوز لك أن تعتبره فاعلًا على الرغم من أنه فاعل في المعنى حقيقة.

فالمعنى واحد في الجملتين، هو قيام زيد، إلّا أن الصنعة اللفظية اقتضت اختلاف المحل، وبالتالي اختلاف الإعراب، وهكذا ترى سعة طريق اللفظ وضيق طريق المعنى، كما يقول ابن جني[٤٩].

وبذلك يقر ابن جنّي بأثر الإعراب في توجيه المعنى، وضرورة التوافق بينه وبين غرض المتكلم، وأن التباين في الإعراب ينجم عنه حتمًا تباين في المعنى. وخصص له بابًا سمّاه «امتناع العرب في الكلام بما يجوز في القياس»، وضح فيه اهتمام العرب بالمعنى، فهو عندهم الغاية الأولى، لا اللفظ، والقول بالإعراب مجرّدًا.

فقد انتفعت اللغة وأهلها بفوائد الإعراب الكثيرة التي لا يمكن الاستغناء عنها، وحُرمت منها اللغات المبنية. يتحدث الدكتور فاضل صالح السامرائي عن اختلاف المعاني باختلاف الإعراب، وعن الغرض من الإعراب الذي حصره في بعض الوجوه. يقول[٥٠]:

وأهم هذه الأغراض هي:

١. الإبانة عن المعاني: ذلك أن الأصل في الإعراب، أن يكون للإبانة عن المعاني... .

٢. السعة في التعبير: وذلك أن يكون للمتكلم سعة في التقديم والتأخير، إذ إن الكلمة تحمل معها مركزها في الجملة بعلامتها الإعرابية.

---

٤٩ انظر ابن جني، ج ١، ص ٣٤٢-٣٤٣.

٥٠ فاضل صالح السامرائي، **معاني النحو**، ٤ ج (عمان، الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠٠)، ج ١، ص ٣٢-٣٦.

ولم يكن اهتمام العرب بالألفاظ وتهذيبها إلّا لكونها البنى الموصلة إلى المعاني؛ فحسن هذه البنى رهين بسعة هذه المعاني، فهي لم تكن مقصودة لذاتها، وإنّما الكشف عن المعنى هو القصد، وإلى هذا أشار ابن جني في الباب الذي سمّاه «في الفرق بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى»، تقول الدكتورة منيرة العلولا[٥١]:

> إن العناية بالإعراب والاهتمام به ليس مقصودًا لذاته، وإنّما لأنه هو الطريق إلى المعاني الضابط لها، الكاشف عنها، وممّا يؤكد هذا المفهوم للإعراب عند النحاة الأئمة أن الإعراب إذا كان يوهم بمخالفة المعنى، تُرك الإعراب وحُمل على المعنى.

لقد أعطى المتكلم العربي للإعراب مكانة بارزة في عملية التفسير، فهو موجود في ثنايا الكلام للتفريق بين الفاعلية والمفعولية والإضافة وغير ذلك. أمّا عندما يحصل اعتراض بين الإعراب والمعنى، نجد هذا المتكلم يلجأ إلى عملية التقدير، وتصحيح الإعراب حتى ينضبط المعنى ويحصل التطابق المنشود، وتلك عملية اعتبرها العلماء القدامى مسألة محفوفة بالمخاطر لما يترتب عنها من إسقاطات أو تأويلات قد تكون خاطئة، وينتج عنها الفهم الخاطئ للتركيب وفساد المعنى، ممّا يتناقض والبيان الذي هو من خصائص العرب، وصحة المعنى الذي تحرص اللغة العربية دومًا عليه، يقول ابن جني[٥٢]:

> ألا ترى إلى فرق ما بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى؛ فإذا مرّ بك شيء من هذا عن أصحابنا فاحفظ نفسك منه، ولا تسترسل إليه؛ فإن أمكنك أن يكون تقدير الإعراب على سَمْت تفسير المعنى فهو ما لا غاية وراءه، وإن كان تقدير الإعراب مخالفًا لتفسير المعنى تقبّلت تفسير المعنى على ما هو عليه، وصحّحت طريق تقدير الإعراب، حتى لا يشذّ شيء منها عليك، وإيّاك أن تسترسل فتفسد ما تُؤْثِر إصلاحه.

ومن الأبواب التي ألمّ بها كثيرًا أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧ هـ) وأثارها ابن جني في خصائصه «تجاذب المعنى والإعراب للشيء الواحد»، فقد يحصل أن يتجاذب الإعرابُ والمعنى شيئًا واحدًا، وذلك بأن يكون في الكلام ما يجعل المعنى يطلب أمرًا، والإعراب مانعًا له، كما في قوله تعالى: ﴿**إنّه على رجعه لقادر. يوم تبلى السّرائر**﴾[٥٣]، فالمعنى يقضي بتعلق الظرف (يوم) بالمصدر (رجعه) فنقول: **إنه على رجعه في ذلك اليوم لقادر**، لكن الإعراب يرفض ذلك بدعوى خرق القاعدة التي تنص على عدم جواز الفصل بين المصدر ومعموله، أو بين الصلة والموصول الأجنبي.

وفي قوله تعالى: ﴿**لمقتُ الله أكبر من مقتكم أنفسكم إذْ تُدْعون إلى الإيمان فتكفرون**﴾[٥٤] المعنى يطلب تعلق (إذ) بالمقت، والإعراب يرفض ذلك ما دام هذا التعلق يعني الفصل بين المصدر ومعموله بالخبر[٥٥]. وفي قوله تعالى: ﴿**أفلا يعلم إذا بُعثر ما في القبور. وحصّل ما في الصّدور. إن ربّهم بهم يومئذ لخبير**﴾[٥٦]

---

٥١ العلولا، ص ١٣١. وتشير أيضًا إلى دور الإعراب في توجيه المعنى في سياق الحديث عن عناية عبد القاهر الجرجاني بذلك في إطار نظرية النظم، تقول: «فالإعراب إذًا ليس حلية لفظية ولا وشيًا متكلفًا ابتدعه النحاة ليُعجزوا به غيرهم ويُظهروا تفوّقهم على من عداهم، كما يدّعي دعاة التجديد والتيسير الذين اعتبروه مجرد زخارف تثقل كاهل الدارس، وأنه أضاع المعاني لأن اهتمام النحاة به قد صرفهم عن الاهتمام بالمعنى، بل هو عند علماء اللغة والبلاغة والنحو، الكاشف عن المعنى، المظهر له» (المصدر المذكور، ص ١٤٥).

٥٢ ابن جني، ج ١، ص ٢٨٣-٢٨٤.

٥٣ **القرآن الكريم**، «سورة الطارق،» الآيتان ٨-٩.

٥٤ المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآية ٩.

٥٥ انظر ابن جني، ج ٣، ص ٢٥٥، و الزركشي،ج ١، ص ٣٠٩.

٥٦ **القرآن الكريم**، «سورة العاديات،» الآيات ٩-١١.

المعنى يقتضي عمل (الخبر) في (إذا)، والقاعدة تنص على أنه لا عمل لمتأخر في متقدم، فيحصل بذلك تجاذب بين المعنى والإعراب للشيء الواحد، الشيء الذي يدفع المتكلم العربي إلى عملية التقدير التي تصبح متنفسًا وحيدًا لتقويم الإعراب حتى ينصاع للمعنى الذي ينبغي أن يبقى سليمًا، ويحصل التوافق المنشود بينهما، وهكذا نلاحظه يقدّر في الآية الأولى فعلًا كعامل دلّ عليه المصدر، وفي الآية الثانية فعلًا دلّ عليه (المقت)[٥٧].

إن تجاذب المعنى والإعراب للأمر الواحد هو من الأبواب التي تطرّق إليها العلماء القدماء، والتي ينبغي الإلمام بها، والتلطف في النظر إليها، ما دامت تمس المنظوم والمنثور العربيين، وما دامت ملمحًا من الملامح الجوهرية التي يرتكز عليها التركيب العربي، فلا كلام من دون الإمساك بعروة المعنى، ولا كلام من دون تصحيح الإعراب، ولا كلام من دون تطابق وتفاعل سليم بينهما. يقول ابن جني[٥٨]:

> هذا موضع كان أبو علي – رحمه الله – يعتاده، ويُلمّ كثيرًا به، ويبعث على المراجعة له، وإلطاف النظر فيه. وذلك أنك تجد في كثير من المنثور والمنظوم الإعراب والمعنى متجاذبين: هذا يدعوك إلى أمر، وهذا يمنعك منه. فمتى اعتورا كلامًا ما أمسكت بعروة المعنى، وارتحت لتصحيح الإعراب.

وقد كان من تشبث المتكلم العربي بصحة الإعراب أن ظهر في الأدب العربي ما يُعرف بالأبيات المشكلة الإعراب، ويُقصد بها الأبيات الشعرية التي يوجد فيها إشكال يحتاج من القارئ إلى التأمل، وتُعرف هذه الأبيات كذلك بأبيات الألغاز والأحاجي نظرًا إلى ما تثيره من جدل إعرابي مكثّف بحسب المنطلقات المذهبية، والتوجهات الفكرية في سبيل حصانة المعنى وضبطه. وقد كان الفصحاء يغضّون الطرف عن الخطأ في العروض والقافية من دون التسامح مع من لا يحفل بزيغ الإعراب. يقول ابن جني[٥٩]:

> وأبيات الإعراب كثيرة، وليس على ذكرها وضعنا هذا الباب. ولكن اعلم أن البيت إذا تجاذبه أمران: زَيْغ الإعراب، وقبح الزحاف، فإن الجفاة الفصحاء لا يحفِلون بقبح الزحاف إذا أدّى إلى صحّة الإعراب.

إن الارتباط بين الإعراب والمعنى ارتباط جوهري وعميق، ينمّ عن اتصال القاعدة بالتطبيق في المنظومة الفكرية واللغوية عند الإنسان العربي، وعن ترابط العلاقات الإعرابية والمكونات اللغوية داخل التركيب العربي، وعن توافق الوظائف النحوية لهذه المكوّنات اللغوية والروابط المعنوية التي تعتبر أساس الأسلوب العربي، ومن دونها يصبح لغوًا لا فائدة ترجى منه، وأصواتًا تتنقل عبر الأثير، لا تعلق بها الأذهان، لأنه يخلو من أي مقصدية تلبّي الحاجة، أو أي دلالة حسنة ينتشي لها السامع. ويكفي أن تقرأ هذا الخبر الذي يكشف عن العلاقة الجدلية بين الإعراب والمعنى. يقول أبو القاسم الزجاجي عن أبي محمد القاسم بن محمد الأنباري[٦٠]:

---

٥٧ الزركشي، ج ١، ص ٣١٠.

٥٨ ابن جني، ج ٣، ص ٢٥٥. أما الزركشي، فيقول: «قد يتجاذب الإعراب والمعنى الشيء الواحد، وكان أبو علي الفارسي يلمّ به كثيرًا، وذلك أنه يوجد في الكلام أن المعنى يدعو إلى أمر، والإعراب يمنع منه، قالوا: والتمسك بصحة المعنى يؤول لصحة الإعراب». انظر: الزركشي، ج ١، ص ٣٠٩.

٥٩ ابن جني، ج ١، ص ٣٣٣.

٦٠ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، **مجالس العلماء**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٩)، ص ٤٩.

لمّا أراد المتوكل أن يأمر باتخاذ المؤدّبين للمنتصر والمعتز جعل ذلك إلى إيتاخ، فأمر إيتاخُ كاتبه أن يتولّى ذلك،.. . فلما اجتمعوا قال لهما الكاتب: لو تذاكرتم وقفنا على موضعكم من العلم فاخترنا. فألقوا بيتًا لابن غلفاء[٦١]

ذريني إنّـما خطئي وصوْبي عليّ وإنّ ما أنــفقت مــــالُ

فقالوا: ارتفع (مالُ) ب (ما)، إذ كانت في موضع الذي. ثم سكتوا، فقال لهم أحمد بن عبيد من آخر الناس: هذا إعراب فما المعني؟ فأحجم القومُ فقيل له: فما المعنى عندك؟ قال: أراد ما لومك إياي وإنما أنفقت مالاً ولم أُنْفِقْ عِرضاً، فالمالُ لا يُلام على إنفاقه.

خاتمة

نسجل في ختام هذا العمل ارتباط ظاهرة الإعراب بقطبي الإيضاح والإبانة، إيضاح الإشارات اللفظية والإبانة عن المواضعات اللغوية، بيانًا لحاجات المتكلم الظاهرة والباطنة، وفق الأصول والمعايير التي تحكم سنن التواصل اللغوي بين هذا المتكلم والسامع.

كما نسجل تجدّر ظاهرة الإعراب في كيان اللغة الحيّة التي تجاوزت الثبات عند الأصول إلى استنطاق أسرار الكلام، بإرجاع الأصوات إلى علل وأسباب، وهي بذلك ترسّخ المعادلة العلمية القائمة على ثنائية اللغة المعربة والبناء الذهني.

وقد كشف التفاعل اللغوي المعياري عن دور الأدوات والكلمات كبنى دالة من خلال العلاقات الإعرابية، وما ينجم عنها من وظائف نحوية، كما كشف الترابط العميق بين هذه العلاقات والبنى التركيبية عن استحالة الفصم بين ظاهرة الإعراب ومنشئ الكلام في إطار الخطاب الذي يقع به الإفهام من القائل والفهم من السامع.

وتأدية الكلام لوظيفته التواصلية شديدة الارتباط بغرض المتكلم، وقد تحدثنا عن ذلك باعتباره حدًّا من حدود عديدة شكّلت في نظرنا النظرية العقلية للفهم والإفهام، على اعتبار أن التبيّن اللغوي لا يتبدى إلّا من خلال ثنائية المفردات اللغوية/ المعنى اللغوي، والعلاقات التجاورية/ المعنى التركيبي.

وتبقى هذه الثنائية دالة على كلية اللغة التي تناقض نظرية إسقاط آلية الإعراب من خلال إسقاط المعنى المعجمي أو المقام، وإعلاء المعنى الوظيفي الذي يسقط في النمطية والصورية ويبعد بالمتكلم عن السعة كخصيصة جوهرية من خصائص اللغة.

وقد استحضرنا البيان إلى جانب الإعراب، ودورهما في الكشف عن المعنى، وعلاقة ذلك بالبلاغة التي تستعين بالفصاحة في تحقيق الإبلاغ والتواصل. وعلى الرغم من ذلك، فقد أبان العمل عن اهتمام اللغويين والنقاد والبلاغيين وعلماء التفسير بذلك في نطاق التخصص بما يحقق الإفهام من المتكلم والفهم من السامع، وبما يخدم الخطاب.

---

٦١ هو أوس بن غلفاء.

وكل إهمال للتفاعل المتبادل بين المواضعات اللغوية والعلاقات التجاورية يسقط مرة أخرى في النمطية بما لا يخدم عملية الفهم والإفهام، وإجلاء جمالية المتتاليات التلفظية والتركيبية.

وقد أبانت العلاقة الجدلية بين اللفظ والمعنى/ الشكل والمضمون التفاعل الموجود بينهما، وعلاقة ذلك بظاهرة الإعراب التي فتحت أبوابًا نحوية على اختلاف المسمّيات عند أهل اللغة وفقهائها. وقد عمل النحاة على أساس المطابقة الكلية بين المعنى والإعراب من خلال آلية التوجيه، أي الإمساك بعروة المعنى والارتياح لصحة الإعراب.

وتبقى في نظرنا ظاهرة الإعراب ظاهرة العربية بامتياز تحتاج إلى الاستنطاق، كما تحتاج إلى المساءلة والتوجيه نحو الاستغلال الذي يخدم هذه اللغة وآفاقها المستقبلية.

المراجع

ابن الأثير الكاتب، أبو الفتح ضياء الدين. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. قدم له وحققه وعلق عليه احمد الحوفي وبدوي طبانة. ط ٢. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٣.

ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد. **أسرار العربية**. عني بتحقيقه محمد بهجة البيطار. دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥٧.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**. تحقيق محمد علي النجار. [د. م.]: المكتبة العلمية، [د. ت.].

ابن عصفور، أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد. **المقرب**. تحقيق أحمد عبد الستار الجواري وعبد الله الجبوري. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧١. (احياء التراث الإسلامي؛ ٣)

ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن. **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط ٢٠. القاهرة: دار التراث، ١٩٨٠.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. **الصاحبي**. تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٧.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **تأويل مشكل القرآن**. شرح السيد أحمد صقر. ط ٣. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١.

ابن هشام، أبو محمد عبد الله بن يوسف. **مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب**. حققه وخرج شواهده مازن المبارك ومحمد علي حمد الله؛ راجعه سعيد الافغاني. ط ٥. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.

ابن يعيش، أبو البقاء يعيش بن علي. **شرح المفصل**. ١٠ ج في ٢ مج. بيروت: عالم الكتب، [د. ت.].

ابن يللبخت، أبو موسى عيسى بن عبد العزيز. **شرح المقدمة الجزولية الكبير**. درسه وحققه تركي بن سهو بن نزال العتيبي. ٣ ج. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤.

الأشموني، أبو الحسن علي بن محمد. **شرح الأشموني على ألفيه ابن مالك المسمى منهج السالك، إلى ألفيه ابن مالك**. حققه محمد محي الدين عبد الحميد. ٣ ج. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٥.

البغدادي، عبد القادر بن عمر. **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. ط ٤. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. ط ٧. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨.

جبل، محمد حسن حسن. **دفاع عن القرآن الكريم: أصالة الإعراب ودلالته على المعاني في القرآن الكريم واللغة العربية**. بسيون، غربية: البربري للطباعة الحديثة، [د. ت.].

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **دلائل الإعجاز**. قراءة وتعليق محمود محمد شاكر. ط ٣. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٩٢.

الحريري، أبو محمد القاسم بن علي. **شرح ملحة الإعراب**. تحقيق وتعليق بركات يوسف هبود. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٧.

حسان، تمام. **البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٣.

______. **اللغة العربية: معناها ومبناها**. الدار البيضاء، المغرب: دار الثقافة، [د. ت.].

________. **مناهج البحث في اللغة**. الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧٩.

الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق. **الإيضاح في علل النحو**. تحقيق مازن المبارك. ط ٥. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٦.

________. **مجالس العلماء**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. ط ٣. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٩.

الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.].

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **المفصل في صنعة الإعراب**. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣.

السامرائي، فاضل صالح. **معاني النحو**. ٤ ج. عمان، الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠٠.

سيف الدين الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق شعيب الأرنؤوط؛ عناية وتعليق مصطفى شيخ مصطفى. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٨.

________. **الأشباه والنظائر في النحو**. تحقيق عبد العال سالم مكرم. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

________. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٧.

الصبان، أبو العرفان محمد بن علي. **حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**. حققه وضبطه وصححه وخرج شواهده إبراهيم شمس الدين. ٤ ج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

طبانة، بدوي أحمد. **البيان العربي: دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى**. ط ٥ مزيدة ومنقحة. بيروت : دار العودة، ١٩٧٢.

________. **علم البيان: دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.].

العلولا، منيرة بنت سليمان. **الإعراب وأثره في ضبط المعنى: دراسة نحوية قرآنية**. الإسكندرية، مصر: دار المعرفة، ١٩٩٣.

الفرزدق، أبو فراس همام بن غالب. **شرح ديوان الفرزدق. ضبط معانيه وشروحه وأكملها ايليا الحاوي. ٢** ج. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣.

الكيشي، محمد بن أحمد بن عبد اللطيف. **الإرشاد إلى علم الإعراب**. تحقيق ودراسة عبد الله علي الحسيني البركاتي ومحسن سالم العميري. مكة المكرمة؛ الرياض: جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٩.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **كتاب المقتضب**. تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة. القاهرة : لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٩٤.

المُرادي، الحسن بن قاسم. **الجنى الداني في حروف المعاني**. تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل. ط ٢. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣.

مصطفى، إبراهيم. **إحياء النحو**. ط ٢. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٩٢.

ياقوت، أحمد سليمان. **ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقاتها في القرآن الكريم**. الإسكندرية، مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤.

إلياس يوسف *

المصطلح العربي بين التكيّف والابتكار

ترجمة: محمد محمود مصطفى **

تتعرض اللغة العربية، باعتبارها إحدى وسائط المعرفة العلمية والتقنية، شأنها في ذلك شأن العديد من اللغات الأخرى، لضغوط متنامية للحفاظ على قصب السبق في متابعة الابتكارات العلمية والتكنولوجية المتسارعة. وذلك أمر نلحظه في مجال المصطلح على وجه الخصوص، حيث يتعيّن إيجاد مرادفات لعدد متزايد من المفاهيم والأشياء والمنتجات. وتعمد اللغة العربية في سعيها للاستجابة لهذا التحدي إلى حشد جميع وسائلها التقليدية المتاحة لاستحداث وحدات معجمية، وتستكملها بعدد من الأساليب الابتكارية، إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك . والواقع أن الأنماط التقليدية لصك مصطلحات جديدة (الاشتقاق، والدمج، وإحياء السوابق واللواحق التقليدية، والمصطلحات المستعارة) قد خضعت لكثير من الدراسات.

إن تركيزنا في هذا المقال ينصبّ على دراسة كيف تتعامل اللغة العربية مع بعض الأوجه المحددة للمصطلح من حيث جوانبه الأكثر إشكالية من مثل المصطلحات المختصرة، والتراكيب الحرفية-الرقمية، والوحدات اللغوية المختلطة، والاستعارة، والمجاز، والقياس. وسوف نعرض كذلك لطرق ابتداع جذور جديدة من المصطلحات المعرّبة المستعارة.

المصطلحات المختصرة

تُعَدّ المصطلحات المختصرة صيغًا مختصرة لتركيبات لغوية معقدة طويلة للغاية إن أردنا استخدامها على نحو متكرر في عملية التواصل المتخصصة . لذا، يتم التعبير، بشكل عام، عن الوحدات الكاملة مختزلة في الأحرف الاستهلالية التي تشكّل المعجم الرئيس لتلك الوحدات؛ فمصطلح Relief Pressure Valve («صمام تخفيف الضغط») يصبح PRV، ومصطلح Figure Reading Electronic Device («جهاز إلكتروني

* جامعة السوربون الجديدة - باريس ٣.

** أستاذ باحث في معهد لشبونة - البرتغال.

لقراءة الأرقام») يصبح FRED، ومصطلح Emergency Position-Indicating Radio Beacon («منارة راديوية لتحديد المواقع في حالات الطوارئ») يصبح EPIRB . ولكن هذا النمط لا يُتّبع دائمًا، إذ يمكن توثيق العديد من الحالات التي تعتمد أنماطًا غير تقليدية من الاقتضاب المعجمي. وفي العادة، يتولّى كتابة هذه الأنماط غير التقليدية كُتّاب الوثائق العلمية والتقنية على أساس انتقائي كلما دعت الحاجة إلى ذلك. فعلى سبيل المثال، نجد أن المصطلح البحري Aids to Navigation («معينات الملاحة») اختُزل إلى «A to N» .

عادةً، تُقَنَّن المصطلحات المختصرة معجميًا بحيث تسلك مسلك الكلمات العادية من حيث علامة الجمع؛ فعلى سبيل المثال، فإن مصطلح Millennium Development Goals («الأهداف الإنمائية للألفية») يصبح MDGs، ومصطلح Genetically Modified Organisms («الكائنات المعدَّلة وراثيًا») يصبح GMOs، ومصطلح Mobile Offshore Units («الوحدات البحرية المتنقلة») يصبح MOUs، ومصطلح Poly chlorinated biphenyls («هيدرو كربون البيفينيل المعالَج بالكلور») يصبح PCBs. ولعل ذلك يُعَدّ مؤشرًا إلى قبول مجتمع الخطاب المعني[1] لتلك المصطلحات، بما يمهد الطريق أمام إمكان اندماجها في النظام المعجمي.

تستدعي المصطلحات المختصرة، نظرًا إلى الطبيعة الخاصة بتكوينها، معالجة خاصة في اللغة العربية، لأن الحروف المتفرقة لا تشكّل وحدات ذات مغزى في هذه اللغة. والواقع أنه يتعيّن ربط الحروف الساكنة والحروف الصائتة في اللغة العربية على نحو معيّن هو س م/ س م س، حيث تشير س إلى حرف ساكن و م إلى حرف متحرك[2]، حتى يتم توليد المقطعين الرئيسين في اللغة العربية. ومن هنا، فإن المصطلحات المختصرة قد لا تأتي متّسقة مع النظام المعجمي المعياري في اللغة العربية. ومع ذلك، فنظرًا إلى ما تمثّله تلك المصطلحات المختصرة من مكاسب كبيرة من حيث المساحة والتكلفة والوضوح اللغوي، فإنها أضحت إحدى السمات الرئيسة في الخطاب المتخصص. وفي هذا السياق، فإن اللغة العربية تواجه في الوقت الحالي تحديًا مزدوجًا، إذ يتعيّن عليها إمّا أن تتخذ من اللغات الأخرى نموذجًا يحتذى به بحيث تتبنّى مسلكها في بناء المصطلحات المختصرة على حساب تعريض نظامها المعجمي ذاته للخطر، وإمّا أن تُعرِض عن استخدام مثل تلك المصطلحات المختصرة. وإذا جرى تبنّي هذا الحل الأخير، فإن المزايا العملية الناتجة من استخدام مثل تلك المصطلحات المختصرة تتلاشى. ومن جهة أخرى، فإن الانتشار غير المنضبط لمثل هذه الصيغ قد يكون له تأثير سلبي في سلامة المعجم اللغوي. ومن هنا، ينبغي أن يكون استخدام المصطلحات المختصرة خاضعًا للرصد والمتابعة بقدر الإمكان.

وكما بيّنا أعلاه، حظي التحدي الناجم عن المصطلحات المختصرة باستجابة متباينة؛ فقد ظهر منهجان رئيسان في التعامل مع تلك المصطلحات: **أولهما** يرى إعادة بناء المكوّن الأصلي الكامل في لغته المصدرية ثم ترجمته كله إلى اللغة العربية. و ينبغي أن نذكر في هذا الصدد أن بعض الصعوبات قد تطرأ عند إعادة تكوين الصيغة الأصلية، لأن هذا المسار قد لا يكون دائمًا بالأمر اليسير. وتنبع الصعوبة الأساسية هنا من

---

١ يمكن تعريف مجتمع الخطاب (Discourse Community) بأنه مجتمع يضم مجموعة من المهنيين الذين تجمعهم مجموعة من القواعد المتفَق عليها، والذين يتّبعون أساليب تواصل محددة، ولديهم نوع تخاطبي أو أكثر، ويستخدمون معجمًا محدَّدًا. ولتعريف أشمل، يمكن الرجوع إلى J-M Swales, *Genres Analysis,* Quoted in: Claire Bourguignon, "Le Monde maritime: Une Communauté discursive internationale de tradition britannique," dans: Daniel L. Newman et Marc Van Campenhoudt, eds., *Maritime Terminology: Issues in Communication and Translation = Terminologie maritime: traduire et communiquer* (Bruxelles: Editions du Hazard, 1999), pp. 246ff.

2 André Roman, *Grammaire de l'arabe*, que sais-je?; 1275 (Paris: Presses universitaires de France, 1990), pp. 6-8.

أن المصطلحات المختصرة تنحو إلى أن تكون متعددة المعاني في لغتها المصدرية ، فمختزل TSS المستخدم في القطاع البحري، على سبيل المثال، قد يشير إلى "نظام فصل حركة المرور" (Traffic Separation Scheme) أو إلى «جوامد عالقة كليًا» (Total Suspended Solids)، ومختزل PML قد يشير إلى ثلاث وحدات مختلفة هي «الخسارة القصوى الممكنة» (Possible Maximum Loss) أو «الحمل الأقصى الممكن» (Possible Maximum Load) أو «الحمل الأقصى المحتمل» (Probable Maximum Load). وفي مجال معرفي آخر، فإن مختزل CSO قد يعني «منظمات المجتمع المدني» (Civil Society Organizations) أو «مخطط الاستراتيجيا القطْرية» (Country Strategy Outline)، ومختزل RIO الذي يشير إلى «مكتب المعلومات الإقليمي» (Regional Information Office) في المصطلحات الإدارية لمنظمة الأغذية والزراعة (الفاو) (FAO) قد يُخلَط بينه وبين «قمة ريو» (RIO Summit) إن لم يعمد السياق إلى إجلاء مثل هذا الغموض الدلالي على نحو كاف. وقد يكون بعض المصطلحات المختصرة مضللًا لأنه لا يحدد الكيانات التي تمثله على نحو معياري ، بحيث لا تحتفظ بالحروف المبدئية التي تشير إلى المكوّن الرئيس؛ فمثلا نجد أن مختزل LEG في لغة منظمة الفاو يشير إلى «المكتب القانوني» (Legal Office) حين يتم استخدام مختزل AUD للإشارة إلى «مكتب المفتش العام» (Office of Inspector General) . كما أن المصطلحات المختصرة، شأنها في ذلك شأن المصطلحات العادية، قد تكتسب معنى مختلفًا نتيجة تطور داخلي في المعنى المبدئي الذي كانت تدل عليه. فعلى سبيل المثال، كان مختزل GESAMP يُستخدم في المنظمة الدولية للنقل البحري ليشير إلى «مجموعة الخبراء المختصين بالجوانب العلمية للتلوث البحري» (Joint Group of Experts on the Scientific Aspects of Marine Pollution) ، ولكن المختزل ذاته يشير الآن إلى «مجموعة الخبراء المختصين بالجوانب العلمية لحماية البيئة البحرية» (Joint Group of Experts on the Scientific Aspects of Marine Environment Protection). ويستدعي بعض المصطلحات المختصرة ، التي تبدو للوهلة الأولى كالكلمات العادية، اهتمامًا شديدًا. والأمثلة التالية التي استقيناها من القطاع البحري تصوِّر هذه الفكرة: «معدل الدوران» (Rate of Turn) ROT و«أدوات تقييم العنصر البشري» (Human Element Assessment Tools) HEAT و«عملية تحليل العنصر البشري» (Human Element Analysing Process) HEAP . ويُعَدّ استخدام الأحرف الكبيرة مؤشرًا إلى الوضع الخاص الذي تتمتع به هذه الصيغ. لكن مع تزايد استخدام هذه الصيغ، فقد يتلاشى استخدام الأحرف الكبيرة، وذلك هو الواقع الفعلي بالنسبة إلى أسماء تاجية (Acronyms)، مثل السونار (Sonar) والرادار (Radar) والضباب الدخاني (Smog).

وما إن تحدَّد المكوّنات الأصلية حتى تُترجَم إلى العربية. وينتج من هذه العملية عادة مكوّنات صرفية مختلفة بما يؤدي إلى زيادة التباين في المصطلحات المختصرة، فنجد أن اختزال Less Developed Countries إلى LDC قد ينجم عنه مقابلان ممكنان في العربية هما «البلدان الأقل نموًا» أو «أقل البلدان نموًا». أمّا اختزال Result Based Management إلى RBM، فله خمس مقابلات عربية موثقة هي: «إدارة بالنتائج» و«إدارة على أساس النتائج» و«إدارة قائمة على النتائج» و«إدارة مبنية على النتائج» و«إدارة رامية إلى تحقيق النتائج».

ويتمثّل الأسلوب **الثاني** في التعامل مع المصطلحات المختصرة في نقل الكلمة كما هي إلى العربية . ويتم ذلك على نحو الخصوص عند التعامل مع منظمات محلية أو إقليمية أو دولية معروفة. وقد يجري إدخال بعض التعديلات الصوتية الضرورية في هذه الحالة، لكن تهجئة الكلمة الجديدة ونطقها يحاكيان بشكل عام الوحدة الأصلية. ومن أمثلة ذلك «أونكتاد» (UNCTAD) و«يونسكو» (UNESCO) و«يونيسف» (UNICEF).

وكما أسلفنا، فإن هذه الصيغ قد تتعارض مع النظام المعجمي للغة العربية. ومنهج النقل المباشر تنتج منه، فضلًا عن وقعه اللغوي، وحدات قد تبدو غامضه من ناحية المفهوم إن لم يكن لها إحالات يمكن إدراكها بيسر في اللغة العربية. وفي كثير من الحالات، وبصورة ضمنية، يقتضي توضيح جوهر مثل تلك المصطلحات المختصرة معرفة مسبقة بما تحيل إليه في لغتها الأصلية.

الأسماء التاجية

الأسماء التاجية هي مصطلحات معقَّدة تُختزل على نحو يمكّن من نطقها ككلمات عادية. وتتكون الأسماء التاجية من تجمّع مقاطع مختارة يتم اختيارها بعناية مثل Harmonization of Design Rules and Rationale project: HARDER ، أي «توحيد قواعد التصميم والمشروع المعياري»، وHazard Identification: HAZID، أي «تحديد المخاطر»، وGlobal Orbiting Navigation Satellite System: GLONASS، أي «النظام العالمي للسواتل الملاحية». وقد يتم هنا كذلك استخدام عملية المزج لتكوين كلمات مبدئية من قبيل Sound Navigation and Ranging: Sonar، أي «السونار- جهاز سبر بالصدى» وSmog: Smoke & fog، أي «الضباب الدخاني- الدخان والضباب»، وglobalization & localization: glocalization، أي «التفكير الدولي والتصرف المحلي»، وStagnation & Inflation: stagflation، أي «الكساد أو الركود التضخمي - الكساد أو الركود الاقتصادي والتضخم»، وRadar Beacon: Racon، أي «المنارة الراديوية». وكما هي الحال بالنسبة إلى بعض المصطلحات المختصرة، فإن الأسماء التاجية المعجمية تنحو إلى التصرف كما الكلمات العادية، وتُعَدّ أيضًا الأساس الذي يمكن ان تُبنى عليه مصطلحات أكثر تعقيدًا، مثل Racon Image ، أي «التصوير بالإشعاع الراديوي» أو sonar target، أي «تحديد الهدف بالسونار- تحديد الهدف بتتبّع مسار الصوت».

ويمكن كذلك دمج الأسماء التاجية مع الأرقام لتكوين تشكيلات حرفية - رقمية مثل MARPOL 73/78، ويعبّر هذا الدمج في حقيقة الأمر عن مجموعة معلومات معقدة، إذ يشير المصطلح إلى الاتفاقية الدولية لمنع التلوث الناتج من السفن (International Convention for the Prevention of Pollution from Ships) . ويشير الرقم ٧٣ إلى نص الاتفاقية التي تبنّاها المؤتمر الدولي للتلوث البحري (International Conference on Maritime Pollution) المنعقد تحت مظلة المنظمة البحرية الدولية (International Maritime Organisation) أو IMO في الفترة ٨ تشرين الأول/ أكتوبر - ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٣، في حين يشير الرقم ٧٨ إلى نص الاتفاقية الذي تم تعديله وفقًا لبروتوكول سنة ١٩٧٨ الذي تبنّاه المؤتمر الدولي لسلامة ناقلات البترول ومنع التلوث (International Conference on Tanker Safety and Pollution Prevention) الذي انعقد تحت مظلة المنظمة العالمية للنقل البحري IMO في الفترة ٦ - ١٧ شباط/ فبراير ١٩٧٨. والواقع أن هذا الإجراء الحرفي الرقمي حقق مكاسب لغوية كبيرة، ولا سيما إن أخذنا في الاعتبار أن هذه الاتفاقية عادة ما تتكرر الإشارة إليها في الوثائق الملاحية وغيرها. ولعل هذا يفسر السبب الذي جعل جميع لغات المنظمة البحرية الدولية، بما في ذلك اللغة العربية، تتبنّى هذه الكلمة المبدئية المختصرة.

يُعتبر نقل الأسماء التاجية إلى اللغة العربية أقل إشكالية على نحو عام؛ فالأسماء التاجية، مثلها في ذلك مثل الوحدات المختصرة ، تتطلب نوعًا من التتبّع للعودة إلى الصيغة الأصلية الكاملة قبل أن تقدَّم إلى اللغة العربية. فعلى سبيل المثال، فإن كلمة Racon ، أي «المنارة الراديوية»، ينبغي تتبّعها إلى أصلها الكامل، وهو Radar Beacon ، أي «شعاع راداري»، ثم تُترجَم بعد ذلك إلى «منارة راديوية».

وإذا اتّبعنا المنهج ذاته، فإن كلمة Sonar التي تشير إلى عدد متنوع من الأجهزة الصوتية التي تُستخدم للتنصت تحت سطح الماء وتحديد العمق عن طريق سبر الصدى وتحديد الموانع(٣)، فإنه ينبغي تتبّعها إلى معناها الكامل، وهو Sound Navigation and Ranging ثم ترجمتها إلى «جهاز سبر بالصدى».

مع ذلك، فإنه من المثير للاهتمام أن نرى أن كلمة smog خضعت لمعاملة مزدوجة في اللغة العربية، فتُرجمت، بوحدة لغوية مركّبة هي «ضباب دخاني»، إلى كلمة منحوتة هي «ضخان»(٤). ويشير الرصد القريب والمعالجة الدقيقة – اللذان ينبغي أن يشكّلا أسس العمل المعتاد في الترجمة – إلى أن بعض الأسماء التاجية أظهر درجة عالية من القدرة على التكيف بما يمكن من دمجه في إطار الكلمات الشائعة. ومصطلح «رادار» يُعتبر مثالًا يُحتذى به، فهذا المصطلح الذي تكيّف تكيّفًا تامًا يمكن أن نطلق عليه بحق لفظ مصطلح معرب (Arabised Term). ولكن مثل هذه المصطلحات تشكّل الأقلية، وبالتالي، فإن التمحيص الدقيق أمر ضروري إن أرادت اللغة العربية أن تحافظ على سلامة نظامها المعجمي.

الوحدات الحرفية – الرقمية

تشير هذه إلى وحدات تتكوّن من تركيبة من الحروف والكلمات والأرقام. ويشيع استخدام هذا النوع، ولاسيما في مجال العلم والتكنولوجيا، فنجد مثلًا Tetrachloromethane (EC14) أو «كلوريد الميثان الرباعي»، و(Carbon acid (H2CO3 أو «حمض الكربون»، وCO2 mass أو «كتلة ثاني أكسيد الكربون». وتحقق الوحدات الحرفية الرقمية، شأنها في ذلك شأن التركيبات المختزلة الأخرى، الكثير من المكاسب من حيث الحيّز والوقت والتكلفة. فعلى على سبيل المثال، تشير توليفة حرفية رقمية مثل BLG10 في حقيقة الأمر إلى جملة طويلة هي "الدورة العاشرة للجنة الفرعية المختصة بالغازات السائلة السائبة". وتتضاعف المكاسب اللغوية إذا ما تكرر استخدام الوحدة الحرفية الرقمية في النص، كما هي الحال عادة بالنسبة إلى تقارير اللجان ومجموعات العمل. لكن بعض الصعوبات قد تنشأ عند التعامل مع التكوينات الحرفية الرقمية في العربية. وهذه التوليفات اللغوية يجري التعامل معها عادة بطريقتين مختلفتين: ففي الطريقة الأولى يُعاد تكوين الهيكل الأساس وترجمته كاملًا من قبيل G8 التي تترجم إلى "مجموعة الثماني" أو RIOt+5 التي تترجم إلى «ريو خمس سنوات بعد الانعقاد». أمّا في الطريقة الثانية، فيتم تكوين مكافئ حرفي- رقمي تستدعيه الضرورة مثل مجموعة «الـ ٨» أو «ريو ٥ +».

لكن خيار النقل المباشر ينبغي أن يتم بحذر في غياب حل ملائم آخر. ويجب هنا عدم التقليل من الوقع اللغوي والمفاهيمي السلبي لهذا الخيار. ومن الملائم هنا أن نتذكر أن الحفاظ على الجودة اللغوية يُعَدّ أحد المبادئ الأساسية للمصطلحات المتعددة اللغات.

ينبغي ألّا يجري دائمًا تفسير التوليفات الحرفية اللغوية وفقًا لقيمتها الحسابية. فعلى سبيل المثال، فإن تعبير من قبيل 360 degree feedback ينبغي أن يؤوَّل تأويلًا ملائمًا. وقد اقترحت مجموعة العمل المختصة بالمصطلحات العربية في الأمم المتحدة هذه الترجمة: «استيفاء المعلومات من جميع الجهات».

والواقع أن الترجمة الحرفية لمثل هذه الوحدات من دون تأويل معناها تأويلًا صحيحًا قد تؤدي إلى الوقوع في أخطاء جسيمة. وهنا ينبغي أن ينتهج المترجم منهجًا تأويليًا، ولا سيما في الحالات التي قد يُخلط فيها

3 René de Kerchove, *International Maritime Dictionary; an Encyclopedic Dictionary of Useful Maritime Terms and Phrases, Together with Equivalents in French and German*, 2nd ed. (New York: Van Nostrand Reinhold, 1961).

4 *A New Dictionary of Scientific and Technical Terms: Arabic – English,* Compiled and Edited by Ahmad Sh. Al-Khatib (Beirut: Librairie du Liban, 2000).

بين صيغة مختزلة وصيغة أكثر شيوعًا. فمثلًا نجد أن التوليفة الحرفية الرقمية Paris21 يمكن أن تُترجَم على نحو خاطئ إلى «باريس ٢١». والواقع أن هذه الوحدة تشير إلى مفهوم بالغ الاختلاف هو «الشراكة الإحصائية من أجل التنمية في القرن الحادي والعشرين» (PARIS 21).

الوحدات المختلطة

تشير الوحدات المختلطة إلى تركيبة من الكلمات الكاملة والمصطلحات المختزلة أو الكلمات المبدئية. ومثال ذلك INF code (Code for Carriage of Irradiated Nuclear Fuel Plutonium and High Level Wastes in Flasks on Board Ships)، أي «مدونة سلامة نقل الوقود النووي المشع والبلوتونيوم والنفايات الشديدة الإشعاع في قوارير على متن السفن»، و: NAP Test (Necessary Additional Pressure Test)، أي «اختبار الضغط الإضافي الضروري». ويبدو أن الدافع الرئيس من وراء هذه التركيبات المختلطة يكمن في المكاسب اللغوية الجوهرية التي تحققها من خلال تقليص طول الوحدات اللغوية إلى مستوى عملي.

تُترجَم الوحدات المختلطة في العربية بطريقتين رئيستين: فلغرض الوضوح والدقة الإحالية، فإن أسماء الاتفاقيات والمعاهدات والمواثيق والقوانين تُترجَم كاملة عادةً عندما تظهر أول مرة في النص مع عرض النسخة المختصرة منها بين قوسين. وبعد ذلك يُشار فقط إلى الصيغة المختصرة عند تكرر ظهور مثل هذه الوحدات اللغوية في النص، كما هي الحال في الجدول التالي:

الاسم	الظهور الأول في النص	الظهور اللاحق
INF code (مدونة INF)	مدونة سلامة نقل الوقود النووي المشع والبلوتونيوم والنفايات الشديدة الإشعاع في قوارير على متن السفن (مدونة INF)	(مدونة INF)

أمّا الوحدات المختلطة الأخرى التي تشير إلى مفاهيم علمية أو تقنية، فتُترجم إلى اللغة العربية ترجمة كاملة، مثل ترجمة NAP Test إلى «اختبار الضغط الإضافي الضروري".

الجذور الجديدة

تعتمد اللغة العربية في صكها لمصطلحات جديدة على مواردها الطبيعية المتمثّلة في أنظمة التسمية والتواصل الخاصة بها[٥]. وفي هذا الإطار، فإن المصطلحات البسيطة تُستوفى عادة من خلال نظام التسمية، في حين يتولى نظام التواصل مسألة الوحدات اللغوية المعقدة، وعندما يوظّف هذان النظامان التوظيف الكامل، يمكن أن ينضم عدد من الوسائل اللغوية وغير اللغوية إلى نظام صك المصطلحات[٦].

ومن أكثر التطورات الملحوظة والمثيرة للجدل من حيث الخلق المعجمي في اللغة العربية الحديثة التقنية والعلمية، ما يتمثّل في إدخال مجموعة من الجذور الجديدة التي تكوّن من خلال الكلمات المعرَّبة

5 Roman, *Grammaire de l'arabe*, pp. 23-95.

٦ للتعرف إلى المزيد من المواد المعجمية المستخدمة في العربية الحديثة بشكل أوفى، انظر: André Roman, "La Reconnaissance de la protolangue arabe comme un «système de systèmes», base pour la créativité néologique," *Meta: Journal des traducteurs,* vol. 32, no. 2 (Juin 1987), pp. 176-183.

المستعارة. وعلى الرغم من أن هذا النمط يتعرض عادة للانتقاد من جانب دعاة النقاء اللغوي، فإن تمكّنه من توليد مدى متكامل من المصطلحات المشتقة، فضلًا عن شيوع استخدامه في الخطاب التقني والعلمي، هو أمر لا يمكن تجاهله. فمن خلال الحفاظ على أصل المصطلح الأجنبي وإدخال نوع من المواءمة عليه، يمكن الحفاظ على رابطة مباشرة يسهل تتبّعها مع الوحدات اللغوية العلمية والتقنية الراسخة. ويبدو أن المصطلحات التي تُصَكّ استنادًا إلى هذا الإجراء عادة ما تكون مرئية، بما يسهل التعرّف إليها لغويًا ، ولعل ذلك ما يفسر إلى حد ما وجودها الواضح على الساحة العلمية والتقنية، والأمثلة التالية توضح ذلك(٧):

الكلمة المستعارة	الجذر المعرّب	المصطلحات المشتقة
Hydrogen هيدروجين	هدرج	يُهدرج، مُهدرج، هدرجة، هدرج
Hologenation «المعالجة بالهالوجين»	هلجن	هلجن، يُهلجن، مُهلجن، هلجنة
Oxidization "أكسدة"	أكسد	أكسَّد، تأكسَّد، مُتأكسد، أكسدة

والمصطلحات التي تُصَكّ على هذه الشاكلة عادة ما تُعتبر أساس تكوين وحدات معقدة، كما هي الحال في الأمثلة التالية: «أكسدة أنوديّة» Anodic Oxidation و«مانع التأكسد» Oxidation Inhibitor و«رقم الأكسدة» Oxidation Number و«بركة أكسدة» Oxidation Pond.

وتكاد تظهر الكلمات المستعارة من مصطلحات، مثل Oxygen أي «أكسوجين» و«Ozone» أي «أوزون» وPhosphate أي «فوسفات» وPhosphor أي «فوسفور» وCarbon أي «كربون» وHalogen أي «هالوجين»، المستوى نفسه من القدرة على التوليد اللغوي. لكن المصطلحات المُعرّبة الأخرى التي يشيع استخدامها، مثل Petrol أي "بترول"، لم تُستخدَم لتوليد جذور جديدة. وقد يكون من المثير للاهتمام أن ندرس المعايير التي تسمح، إن كانت موجودة، لبعض الكلمات المستعارة بتكوين جذور جديدة مقارنة بغيرها. وتجدر هنا الإشارة إلى أن آخر مصطلحين في الأمثلة أعلاه إنما يستخدمان الكلمة المبدئية «أكسدة» كمكافئ للمصطلح المركّب Oxidation – Reduction أي «تخفيض الأكسدة».

الاستعارة

يشيع استخدام الاستعارة في بناء المصطلحات، كما أن الدور الذي تؤديه الاستعارة في إثراء المفردات التقنية هو أمر يحظى بالتقدير. ويمكننا تعريف المصطلح الاستعاري ببساطة بأنه وحدة لغوية تُضاف إليها صورة ذهنية معيّنة. ويتم ذلك عادة لجعلها أكثر وضوحًا ولزيادة القوة التعبيرية(٨). ومن المهم هنا أن ندرك أن الاستعارات لا تكوَّن من خلال عملية لغوية بمفردها، إذ إن الاستعارة تستمد صورتها الذهنية من خلال النظام المفاهيمي الملائم. من هنا، فإنه يتعيّن علينا أن نميّز بين الصورة الذهنية للاستعارة

٧ الأمثلة مأخوذة عن: *A New Dictionary of Scientific and Technical Terms: Arabic – English.*
8 Michel Le Guern, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, collection langue et langage (Paris: Larousse, 1972), pp. 15 et 41-43.

(Metaphoric Image) وتمثيلها اللغوي (Linguistic Representation). كما ينبغي الإشارة إلى أن الاستعارة يمكن استخدامها للتعبير عن قيم إيجابية أو سلبية، وكذلك للتعبير عن الميول والاتجاهات، أو للتعبير عن مفاهيم محددة معقدة بطريقة أكثر تجسيدًا، بما يسمح بتصور المعنى وفهمه:

«تؤدي الإمكانات اللغوية للاستعارة إلى جعلها أداة نافعة من حيث الوصف والتوضيح في العديد من المجالات العلمية المختلفة. إن العناصر المعجمية للغة العادية توظَّف عادة على نحو مجازي لتكوين مفردات علمية وتقنية ذات معنى خاص. من هنا، فإن الاستعارة تؤدي دورًا جوهريًا في الخطاب والمصطلح العلمي، وكذلك في مجال نقل المفاهيم العلمية، ولا سيما في المجالات الجديدة. إن الجانب المجازي من الاستعارة هو الذي يُستخدَم عادة لتقديم نموذج يمكّننا من فهم الحقائق والنظريات والمفاهيم العلمية»[9].

ولعل ذلك هو ما يفسر تكرار استخدام الاستعارات في الوثائق التقنية وشبه التقنية التي تستهدف القارئ العادي الذي قد لا يكون ملمًّا، بالضرورة، بالمحتوى المتخصص. وتشكّل الصورة الذهنية في الوحدة الاستعارية جزءًا لا يتجزأ من المصطلح، ولذا يتعيّن الحفاظ عليها إلى أقصى حد ممكن في اللغة المتلقية. ويمكننا من حيث المبدأ أن نميّز بين الاستعارات الكونية (Universal) والاستعارات التي تخص ثقافة محددة (Culture – Specific)، وهذا تصنيف مستمد من Lakoff الذي قسم الاستعارة إلى نوعين: استعارة شاملة (Generic – Level) واستعارة محددة (Specific- Level). ويميل النوع الأول إلى أن يكون عابرًا للثقافات بحيث يضحي جزءًا من المخيلة اليومية[10].

ويستند النوع الأول من هذين النوعين الرئيسين للاستعارة إلى التجربة والممارسة الإنسانية المشتركة ، أو إلى ما يُعرف بالظواهر الطبيعية الكونية. وهذا النوع من الاستعارة يسهل بصفة عامة تداوله عبر اللغات والثقافات؛ فعلى سبيل المثال، نجد أن استعارات من قبيل «تضخّم زاحف» (Creeping Inflation) أو «سوق متراجعة» (Depressed Market) أو «بطالة خفية» (Invisible Unemployment) أو «حكومة ظل» (Shadow Government) أو «قنبلة ذكية» (Smart Bomb) لها كلها مكافئات في اللغات الأخرى. وقد تصبح الاستعارات جزءًا أصيلًا من المعجم إلى درجة أن الصورة الذهنية المتصلة بها تتلاشى. وعلى هذا النحو، فإن الكثير من المصطلحات الاستعارية ينتهي به المطاف بالدخول في اللغة المتداولة حيث يُنظَر إليها على أنها وحدات معجمية عادية[11]. ونشير هنا إلى بعض الأمثلة من الاستعارات الكونية المستقاة من مصطلحات تكنولوجيا المعلومات: Mouse «فأرة» وBug «عيب ببرنامج» وTraffic «مرور» و Navigation «تصفّح». أمّا الاستعارات التي تتصل بثقافة محددة، فهي على نقيض الاستعارات الكونية من حيث صعوبة، إن لم يكن استحالة، وضع مفهوم عبر ثقافي مكافئ لها.

هناك بصفة عامة ثلاث طرائق للتعامل مع المصطلحات الاستعارية في إطار المصطلحات العابرة للثقافات. تتمثّل **أولى** هذه الطرائق في الحفاظ على الصورة الذهنية المتصلة بالاستعارة في اللغة المتلقية، وهذا ينطبق بصورة عامة على الاستعارات الكونية أو الاستعارات البالغة الانتشار. ومن أمثلة ذلك Creeping Inflation أي «تضخم زاحف» وShadow Government أي «حكومة ظل».

وتتمثّل الطريقة **الثانية** في التوصل إلى صورة ذهنية مكافئة في اللغة الهدف إذا تعذّر نقل الاستعارة الأصلية كما هي. ومن أمثلة ذلك Guillotine Door، وهو مصطلح بحري يشير إلى باب موجود في مؤخرة

9 Sattar Izwaini, "A Corpus-Based Study of Metaphor in Information Technology," (Centre for Computational Linguistics, MIST, Manchester, UK, 2003), p. 1, on the Web: <http://www.cs.bham.ac.uk/~mgl/cl2003/papers/izwaini.pdf>.

10 Richard Bailey, "Conceptual Metaphor, Language, Literature and Pedagogy," *Journal of Language and Learning*, vol. 1, no. 2 (2003), p. 1, on the Web: <http://www.shakespeare.uk.net/journal/jllearn/1_2/bailey.html>.

11 Elias Yousif, "Le Discours économique: Problèmes de traduction et d'arabisation," sous la direction de André Roman (Thèse de Doctorat en Sciences de l'éducation, Université Lumiere-Lyon II, 1994), pp. 281-305.

بعض سفن الدحرجة يتم رفعه إلى أعلى عند فتحه ويتم تخفيضه عند غلقه، وهو يشبه في تصميمه المفصلة التي استمد منها اسمه(١٢). ومثل هذا المصطلح الاستعاري يمكن ترجمته إلى اللغة العربية مع الحفاظ على الصورة الذهنية نفسها إلى «باب مفصلي». ومع ذلك، قد لا يكون من السهل إدراك القوة التوصيلية للصورة الذهنية في اللغة العربية مقارنة بالاستعارة الأصلية التي تضرب بجذورها في عمق ثقافة مختلفة، وتشير من ثم إلى إحالة تاريخية محددة.

أمّا الطريقة **الثالثة**، فتتمثّل في إلغاء الصورة الذهنية كليًا مع قصر عملية التسمية على المفهوم الجوهري للاستعارة، كما هي الحال في الأمثلة التالية: Seed Money «رصيد بدئي» وSoft Loan «قرض ميسَّر» وHot Money «أموال مُضاربة» و(.Spaghetti (Elect. Eng أي «أنبوب عزل ينثني»، ومع ذلك، فإنه في حالة Hot Money يمكننا أن نلجأ إلى مصطلح آخر مستمد من الوحدة اللغوية الفرنسية **Capitaux flottants**، ومن ثم يمكننا آنئذ الحفاظ على الصورة الذهنية الأصلية عند الترجمة إلى العربية إلى «أموال عائمة».

وينبغي معالجة الوحدات الاستعارية الأخرى التي تختص بثقافة محددة، أو التي تختص بمجال محدد، بالأسلوب عينه، أي بترجمة المفهوم الجوهري فحسب. ومن أمثلة ذلك Sandwich course التي تشير إلى منهاج دراسي يوائم بين فترات دراسة وفترات اكتساب مهارة عمل ملائمة ، و Cargo Sweat التي تشير إلى عملية التكثيف التي تقع على ظهر السفينة عند إبحارها من منطقة مناخ بارد إلى منطقة دافئة نسبيًا.

وكقاعدة عامة، يجب تجنّب الترجمة الحرفية للاستعارات، لأن النتيجة قد تكون مضلِّلة؛ فعلى سبيل المثال، تُرجم المفهوم الاصطلاحي Firewall المستخدم في ميدان أمن البيانات الالكترونية إلى العربية على نحو حرفي: «جدران نارية».

المجاز

حظي المجاز بقليل من الاهتمام في دراسات الترجمة والمصطلح مقارنة بالاستعارة. والواقع أنه يُخلَط بينهما عادة. والمجاز، على خلاف الاستعارة، يُعرَّف بالإحالة إلى الشيء المشار إليه، وذلك لأن المجاز لا يُعَدّ عملية لغوية بحتة وإنما عملية تخرج عن إطار اللغة بحيث تشمل إحداث تحول في العلاقة بين الأشياء. وبعبارة بسيطة، فإنه يمكن النظر إلى المجاز على أنه عملية يجري من خلالها عادة إطلاق اسم ما يشير إلى شيء محدد على شيء آخر يرتبط بالأول من الناحية الهيكلية. وتزودنا هذه العملية بأداة ميسرة لتسمية الأشياء، لأنها تعمل على إرساء صلة مباشرة ومرئية بين الكيانين المتصلين بعضهما ببعض.

ولعل أغلب أنواع المجاز شيوعًا في إطار خطاب المنظمات الدولية ذلك المتمثّل في استخدام الأعضاء للإشارة إلى المؤسسات والمنظمات والكيانات المختلفة. ويُعتبر هذا النوع من المجاز نافعًا في ميدان التواصل المؤسسي لأنه يجلب معه قيمة مضافة من ناحية الصدقية والنزاهة في القرارات التي تُتَّخَذ باسم مؤسسة من جانب مجموعة من متخذي القرار. ويقوم المجاز كذلك بدور نافع في تقليص الفوارق في الأداء، أو في إلقاء بعض الظلال على تنازع الاختصاصات بإضفاء انطباع بالتوافق. ونورد هنا بعض الأمثلة: «قرر مجلس الإدارة»: The Board of Administration Decided، و«توصي اللجنة»: The Committee Recommends، و«يقترح الاجتماع»: The Meeting Proposes .

ولا يبدو أن هذا النوع من المجاز يمثّل إشكالية من حيث توصيل الرسالة عبر الثقافية؛ فمثل هذا النوع من المجازات يُعَدّ مقبولًا بشكل عام، كما أن من السهل نقله عبر العوائق اللغوية كما تشهد بذلك المكافئات العربية التالية: «قرر مجلس الإدارة» و«تعلن الحكومة» The Government Declares و«توصي اللجنة» و«يقترح الاجتماع».

12 Peter R. Brodie, *Dictionary of Shipping Terms*, 4th ed. (London: LLP Ltd.., 2003).

وهناك نوع آخر من المجاز يُستخدَم عادة بإحلال الوظيفة محل الشخص أو الجهاز الذي يؤدي الوظيفة؛ فعلى سبيل المثال، نجد أن المكلف بالخفارة Watch Keeper في العبارة التالية قد تم استبداله بكلمة الخفارة Watch :

"The Watch at the Entry/Exist Point or Points to or from Space Should not be Allowed to Leave their Posts while any Person Remains Inside the Tank".

أي إن «**المكلَّفين بالخفارة** عند نقطة الدخول والخروج، أو عند النقاط التي تؤدي إلى أو من الموقع، ينبغي ألّا يُسمح لهم بمغادرة مواقعهم عند وجود أي شخص داخل الصهريج». وفي اللغة العربية، فإن المجاز الأصلي قد يُحتفَظ به أو يُلغى ويُستبدَل بالمعنى المعياري، فكلمة Watch قد تترجم إلى «الخفارة» أو إلى «المكلفين بالخفارة».

يُعتبر إحلال حادث مهم بمكان الحادث أحد الأمثلة الأخرى على المجاز، وهذا ما يوضحه المثال التالي: «قمة ريو»، أي القمة العالمية للتنمية المستدامة، والتي تُعرف كذلك باسم قمة الأرض التي عُقدت في مدينة ريو دي جانيرو في الفترة من ٣-١٤ حزيران/ يونيو ١٩٩٢. وبالاستخدام المكثف لهذه التسمية، نحصل على مجموعة معقّدة من المعلومات بطريقة فعّالة وموجزة. وقد تبيّن أن هذا النوع من المجاز يُعَدّ فعّالًا في إطار نظام الأمم المتحدة وفي إطار أنظمة أخرى كذلك، كما تشهد بذلك الأمثلة التالية:

- بيجين ١٩٩٥ (Beijing 1995): المؤتمر الدولي الرابع للمرأة الذي انعقد في بيجين في الصين سنة ١٩٩٥. وهناك مجاز آخر متصل بذلك، وهو بيجين ٢٠٠٠ (Beijing 2000) الذي يشير إلى دورة أخرى للمؤتمر نفسه عُقدت بعد ٥ سنوات من الجلسة الأولى.

وقد جرى تكوين معان مجازية أخرى باستخدام النمط ذاته، ومن أمثلة ذلك:

- القاهرة ١٩٩٤ (Cairo 1994)، أي قمة السكان Population Summit، ثم القاهرة +٥ (Cairo+5) إشارة إلى الدورة الخامسة للمؤتمر وقد عُقدت في سنة ١٩٩٩.

- كوبنهاغن ١٩٩٥ (Copenhagen 1995) يشير إلى القمة العالمية للتنمية الاجتماعية World Summit for Social Development، ثم كوبنهاغن ٢٠٠٠ (Copenhagen 2000)، إشارة إلى القمة التي عُقدت في سنة ٢٠٠٠ .

- نيويورك ١٩٩١ (New York 1991) للإشارة إلى مؤتمر القمة المعني بالطفولة Children Summit ثم نيويورك +١٠ (New York +10) إشارة إلى المؤتمر الذي عُقد بعد الأول بعشر سنوات.

ومن الجدير بالذكر أن اسم المكان لا يشير بالضرورة إلى أن الحدث التالي قد وقع في الموقع الجغرافي المبدئي نفسه؛ فعلى سبيل المثال، عُقد مؤتمر Rio +5 في حقيقة الأمر في نيويورك، في حين استضافت جوهانسبرغ بجنوب أفريقيا مؤتمر Rio +10 .

إن مثل هذه المجازات اكتسب مكانة عالية من الاعتراف والاستقرار، بحيث أضحى الخلط الذي يمكن أن يحدث بشأنها احتمالًا بعيدًا. ومن المجازات الأخرى التي تنتمي إلى هذا النمط، مؤتمر Digital Earth 06 «الأرض الرقمية ٠٦»، وهي مبادرة دولية أطلقها نائب الرئيس الأميركي الأسبق آل غور سنة ١٩٩٨ لحشد البيانات ومصادر المعلومات الدولية بهدف تطوير نموذج ثلاثي الأبعاد للكرة الأرضية بغية رصد تأثير النشاط البشري في الأرض والتنبؤ به.

وكما ذكرنا أعلاه، فإن مثل هذه التعبيرات المجازية يمكن أن يُترجَم إلى العربية إمّا بالنقل المباشر وإمّا عن طريق التوضيح التفسيري في حالة الوحدات اللغوية الأقل وضوحًا. إلّا أن مثل هذه التعبيرات المجازية قد يتعذر نقله إلى لغة أخرى في بعض الأحيان. فعلى سبيل المثال، قد نجد في مجال المصطلحات البحرية

تعبيرًا من قبيل Short – Handed الذي يطلق على السفينة إذا لم يكن هناك عدد كاف من الأفراد لخدمتها. ويمكن إيجاد مكافئ عربي لذلك باستخدام أسلوب أكثر تفسيرًا للمعنى من قبيل «سفينة ناقصة التطقيم».

وهناك نوع آخر من المجاز يستند إلى القيمة الرمزية لبعض الألوان؛ ففي المصطلحات البحرية نجد أن المصطلح المجازي Green Passport يشير إلى سفينة صديقة للبيئة Environment – Friendly. وهناك اعتراف دولي بهذا المجاز، ولذا يمكن ترجمته إلى «جواز أخضر». وقد أصبح هذا الرمز اللوني راسخًا بما يضمن معه اشتقاق عدد كبير من المصطلحات مثل «حزام أخضر» Green Belt و«شركة خضراء» Green Company و«كيمياء خضراء» Green Chemistry.

القياس

يُعدّ القياس (Analogy) أحد المصادر الرئيسة للخلق المعجمي في العلم والتكنولوجيا. وقد جرى تكوين عدد لا يُحصى من المصطلحات باستخدام القياس المبنى على الشكل أو الصورة. وعادة ما لا تصادف عملية نقل مثل هذه المصطلحات عبر الثقافات المختلفة أي صعوبات، لأن القياسات المستخدمة هي في معظمها ذات صبغة كونية. والأمثلة التالية توضح ذلك: «مفصلة فراشية» Butterfly Hinge و«عنق الأوزة» Gooseneck و«ترس دودي» Worm Gear و«صمام كروي» Ball Valve و«ترس شمسي» (هندسة Sun Wheel Eng.

لكن بعض القياسات التي تستند إلى ثقافة أو لغة محددة لا يمكن نقله كما هو إلى لغة أخرى. وفي مثل هذه الحالات، يجري عادة التخلي عن القياس بحيث يحافَظ فقط على المفهوم الجوهري في اللغة المتلقية. وقد يتم ذلك بإدخال مصطلحات تفسيرية، كما في الأمثلة التالية: «قطعة ثلاثية التفرع» Y-piece و«عصابة بشكل Y» Y-bandage و«قضيب مقطع على شكل Z» Zed Bar و«شجرة صمّامات» (هندسة البترول) Xmas Tree و«محبس روائح مزدوج الحنية» (هندسة صحية) Strap.

الاستنتاجات

حاولنا في الصفحات السابقة أن نستعرض كيف تستجيب اللغة العربية للتحديات الخاصة التي يثيرها نقل المعرفة العلمية والتقنية الحديثة. ولا ريب أن اللغة العربية سلكت في هذا السبيل طريقًا مزدوجة تعتمد على الاستمرارية والابتكار. وهي تنتهج على الدوام طريقًا وسطًا بين قطبين قد يتعارضان أحيانًا. و يتمثّل هذان القطبان في الحفاظ على سلامة النظام المعجمي واستكشاف أنماط جديدة من الإبداع المعجمي. وتشير الأدلة إلى أن اللغة العربية أظهرت قدرًا كبيرًا من المرونة والقدرة على الاستجابة لمقتضيات الطلب المطرد على المصطلحات. لذا، فإنه يبدو أن الادعاءات القائلة بإخفاق اللغة العربية في التعبير عن المعرفة المعاصرة هي ادعاءات لا أساس لها من الصحة إن أخذنا بعين الاعتبار العدد الهائل من المصطلحات الذي يتولد عن الفروع العلمية المختلفة. ولئن كانت اللغة العربية تواجه صعوبات في ما يتعلق بالابتكارات العلمية والتكنولوجية، فإن ذلك شأن باقي اللغات كذلك. لكن ينبغي في هذا الإطار السعي إلى إحداث نوع من التنسيق الجيد بين الأطراف المتعددة العاملة في مجال ضروب النشاط المصطلحي في الدول العربية (المجامع اللغوية والعلماء والجمعيات المهنية والمختصين بعلم المصطلح واللغويين والمربين... إلخ.). كما ينبغي العمل على التحقق من معنى المصطلحات المترجمة ونشرها على نحو فعّال. ولذا، يجب أن تكون هناك آليات للمتابعة، بغية رصد وتدعيم الاستخدام الفعّال للمصطلحات التي يتبنّاها العاملون في حقل التوثيق العلمي والتقني.

المراجع

Books

Barrada, Samia et Yousif Elias. *Traduire le discours économique : implications didactiques pour la traduction français-arabe*. Tanger, Morocco: Ecole Supérieure Roi Fahd de Traduction, 1992.

Bonhomme, Marc. *Linguistique de la métonymie*. Préf. de Michel Le Guern. Berne; Francfort-s. Main; Paris: P. Lang, 1987. (Sciences pour la communication; 16)

Brodie, Peter R. *Dictionary of Shipping Terms*. 4th ed. London: LLP Ltd.., 2003.

Claire Bourguignon, "Le Monde maritime: Une Communauté discursive internationale de tradition britannique," dans: Newman, Daniel L. et Marc Van Campenhoudt (eds.). *Maritime Terminology: Issues in Communication and Translation = Terminologie maritime: traduire et communiquer*. Bruxelles: Editions du Hazard, 1999.

Kerchove, René de. *International Maritime Dictionary; an Encyclopedic Dictionary of Useful Maritime Terms and Phrases, Together with Equivalents in French and German*. 2nd ed. New York: Van Nostrand Reinhold, 1961.

Le Guern, Michel. *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*. Paris: Larousse, 1972. (Collection langue et langage)

McGraw-Hill Dictionary of Scientific and Technical Terms. 6th ed. New York: McGraw-Hill, 2003.

Mossop, Brian. *Revising and Editing for Translators*. Manchester, UK; Northampton, MA: St. Jerome Pub., 2001. (Translation Practices Explained)

A New Dictionary of Scientific and Technical Terms: Arabic – English = معجم المصطلحات العلمية والفنية والهندسية: عربي –انجليزي. Compiled and Edited by Ahmad Sh. Al-Khatib. Beirut: Librairie du Liban, 2000.

Noel, John V. *The VNR Dictionary of Ships and the Sea*. New York: Van Nostrand Reinhold, 1981.

Roman, André. *Grammaire de l'arabe*. Paris: Presses universitaires de France, 1990. (Que sais-je ?; 1275)

Periodicals

Bailey, Richard. "Conceptual Metaphor, Language, Literature and Pedagogy." Journal of Language and Learning: vol. 1, no. 2, 2003. On the Web: <http://www.shakespeare.uk.net/journal/jllearn/1_2/bailey.html>.

Baker, Mona. "Review of Methods Used for Coining New Terms in Arabic." *Meta: Journal des traducteurs*: vol. 32, no. 2, Juin 1987.

Mossop, Brian. "From Culture to Business: Federal Government Translation in Canada." *Translator*: vol. 12, no. 1, 2006.

Roman, André. "La Reconnaissance de la protolangue arabe comme un «système de systèmes», base pour la créativité néologique." *Meta: Journal des traducteurs*: vol. 32, no. 2, Juin 1987.

Thesis

Yousif, Elias. "Le Discours économique: Problèmes de traduction et d'arabisation." Sous la direction de André Roman. (Thèse de Doctorat en Sciences de l'éducation, Université Lumiere-Lyon II, 1994) 425 p.

Document

Izwaini, Sattar. "A Corpus-Based Study of Metaphor in Information Technology." (Centre for Computational Linguistics, MIST, Manchester, UK, 2003), on the Web: <http://www.cs.bham.ac.uk/~mgl/cl2003/papers/izwaini.pdf>.

ليزا روث *

نظرية «الهدف» لِـ هانس فيرمير وكاتارينا رايس **

ترجمة: مؤنس مفتاح ***

تنتمي نظرية «الهدف»، إلى جانب العديد من النظريات والنماذج الترجمية والعلمية، إلى المناهج الأكثر إثارة للجدل في عالم الترجمة. إن النقاشات التي أثارتها هذه النظرية في الوقت الراهن داخل دراسات الترجمة لا يمكن تتبّعها من دون إلقاء نظرة على وضعها الحالي وربطه بتاريخ ظهور هذه النظرية. يُركز هذا العرض التمهيدي في المقام الأول على تاريخ دراسات الترجمة وتطورها في ألمانيا، ثم على بعض المقاربات المحددة. وعلى الرغم من القيود المفروضة على مادة الدراسة، سيجري في هذا العرض التمهيدي تقديم نظرية هانس فيرمير وكاتارينا رايس. كما سيقدّم شرح للمفاهيم والقواعد العلمية والجوانب المحورية لنظرية «الهدف»، مع محاولة العمل على إبراز مواقف فيرمير ورايس بوضوح، وربطها بآراء باقي الباحثين. وقد أُفرد في النهاية فصل خاص للآراء المنتقدة لنظرية «الهدف». وقبلها مقدمة قصيرة لتطور هذه النظرية من بداياتها إلى يومنا هذا. وارتباطًا بنظرية «الهدف»، يجب ألّا يغيب الجمهور المتلقي عن هذا العرض التمهيدي الذي يتمثّل في طلبة دراسات الترجمة والتخصصات التطبيقية. ويبقى الهدف من هذا العرض هو إعطاء لمحة شاملة عن نظرية «الهدف» التي قد تكون مفيدة لتصبح مدخلًا لهذا الموضوع ومحفزًا على الاهتمام بميدان دراسات الترجمة.

* أستاذة الترجمة واللغات والدراسات الثقافية في جامعة غوتنبرغ بمدينةماينتز الألمانية.

** المقالة منشورة على صفحتها الأكاديمية:

http://www.academia.edu/405115/Die_Skopostheorie_nach_Reiss_Vermeer_Ein_Uberlick

*** باحث ومترجم مغربي.

نظرة إلى تاريخ «دراسات الترجمة» في ألمانيا

تُعتبر دراسات الترجمة عمومًا من الفروع الناشئة التي بدأت الظهور منذ منتصف القرن العشرين. ولكن قبل هذا الوقت بكثير، لم يكن المترجمون ينشغلون بعمل الترجمة فحسب، بل كانوا أيضًا يكتبون أطروحات يتناولون من خلالها جوانب الترجمة المختلفة بالدراسة والبحث.

من بين أشهر هذه الجهات الفاعلة في المرحلة «ما قبل العلمية»، هناك السياسي والمفكر الروماني شيشرون الذي يمكن اعتباره من أهم مترجمي «الفترة الكلاسيكية»، وكذا جيروم، مؤلف «الفولغاتا» (Vulgate)، أي النسخة اللاتينية للإنجيل، وأخيرًا مارتن لوثر الذي قدّم في رسالته للترجمة الفورية سنة ١٥٣٠ ترجمة حرة للكتاب المقدس، واحترم فيها فكرة أن المرء يجب عليه «النظر إلى فم الشعب»، أي إلى اللغة التي يتحدث بها هذا الشعب. وقد طالب بذلك قبل القرن التاسع عشر فريدريش شليرماخر باعتباره «أبا التأويل».

يوجد في كل مكان نظريات في جدول أعمالنا، ولكن لا تنطلق أي واحدة من هذه النظريات من أساس قوي، وقد ظهرت نظريات كاملة حول الترجمة [...]، وما دام هناك دراسات للتاريخ القديم، يجب أن يكون هناك بالتأكيد دراسات للترجمة، وقد استغرق الأمر قرابة مئة وخمسين سنة بعد مطالبة شليرماخر بذلك، لكي يبدأ البحث في دراسة علمية دائمة لموضوع «بدايات الترجمة»[1].

وعندما نيط بالمترجمين في المرحلة «ما قبل العلمية» دور القيام بالأبحاث الترجمية، انتقل هذا الدور إلى اللسانيين اللغويين الذين أصبحوا المكلفين بالتعامل مع إنهاء مشكلة الترجمة. ولذا، فإنه ليس من الغريب أن نجد في المقاربات الرئيسة الأولى للعلماء الألمان مصطلحات مثل «النظرية اللغوية للترجمة» و«لغوية الترجمة» و«دراسات الترجمة الموجهة». وقد كانت هذه المقاربات كفيلة بتنظيم منهج دراسات اللغات بوضوح.

يُعتبر أوتو كاد وألبرت نويبرت ويُورن ألبريشت وفيرنر كولر وفولفرام فيلس من بين أهم ممثلي الترجمة اللغوية. ويَغلب على الترجمة اللغوية الفصل بين ما يُعرف بـ «الترجمة الأدبية» و«الترجمة المختصة». وينطلق المرء من «التكافؤ» في المعنى و الوظيفة بين النص المصدر ونص الوصول، أي إنه ينطلق من «مصطلح نصي ثابت» ومن اللغة باعتبارها مجموعة من الرموز، وبالتالي ينتج من ذلك تنظيم «عملية الترجمة»، ومن ثم يُعتبر «التكافؤ» و«الثباتية» من المفاهيم المحورية في الترجمة اللغوية.

إن مفهوم «التكافؤ» نابع من المنطق الشكلاني، ويعني هذا المصطلح في المنطق [...] التخصيص العكسي الواضح بين عبارتين. وهذا الوصف بقول الانعكاس الواضح مهم جدًا [...]، ذلك لأنه لدينا قبل ذلك نقطة مركزية تجعل نقل مفهوم نظرية «التكافؤ» و«الثباتية» في الترجمة متعذرًا و صعبًا. فعلى سبيل المثال، «تطابق العديد من المصطلحات في مقابل مصطلح واحد» ليس منعكسًا بشكل واضح[2].

وهناك مشكلة أخرى لمفهوم «التكافؤ» تكمن حقيقةً في عدم وجود تعريف عام متعارف عليه لهذا المفهوم، أو تعريف جلي مرتبط به في دراسات الترجمة. وما دام هناك تعريفات متباعدة لهذا المصطلح– وللإشارة يتم اعتماد مقارنة تعريفي نويبرت ويورن ألبريشت فقط – فإنه يترتب عن ذلك ظهور تباعد في تقييمات

1 Schleiermacher (1814), p. 104, zit. Bei: Holger Siever, „Übersetzen und Interpretation: die Herausbildung der Übersetzungswissenschaft als eigenständige wissenschaftliche Disziplin im deutschen Sprachraum von 1960 bis 2000," (Thesis, Universität Leipzig, Philologische Fakultät, 2008), p. 14, Anmerkung übernommen).

2 Siever, p. 82, Hervorhebung übernommen.

المفهوم ذاته. وقد اختار برونك في سنة ٢٠٠١ عنوان «فرشاة علاقات التكافؤ» لفصل من كتابه الذي تطرق فيه إلى نظريات كولر وويلس ورايس.

وقد وصف سنيل هورنبي «التكافؤ» في سنة ١٩٨٦ بـ «الوهم»[٣]. أمّا بالنسبة إلى هورن هيلف، فقد شكل مفهوم «التكافؤ» لديه الجزء الأساس لجميع نظريات الترجمة[٤]، بينما كتب كوس ماول أن المصطلح أسَّس للارتباك فقط، وبالتالي وجب إسقاطه[٥].

أمّا المفهوم الثاني المهم المرتبط بالترجمة اللغوية، فيتمثَّل في مفهوم «الثباتية»، وقد قُدِّم تعريف موحد لهذا المفهوم؛ إذ يعرّف جومبلت مفهوم «الثباتية» بشكل مشابه لمفهوم يورن ألبريشت، و قد شرحا معًا هذا المفهوم بالعنصر الذي ينبغي أن يظل من دون تغيير عند الترجمة بطبيعة الحال. وفي ما يتعلق بالسؤال المهم المطروح على يورن ألبريشت: «ما هو العنصر الثابت الذي يجب أن نحافظ عليه في أثناء الترجمة؟»، كانت إجابته: «جعل هدف الترجمة معيارًا حاسمًا ومحوريًا»[٦].

إلى جانب ما يُسمَّى «المناهج النظرية للتكافؤ» التي يُعرِّفها المترجمون في المقام الأول بـ «إيجاد التكافؤ»، هناك مجموعة ثانية تعتمد على «المنهج اللغوي» و«المنهج التصنيفي» للنصوص داخل «نماذج الترجمة اللغوية». ومن أهم ممثّلي هذا التيار الترجمي رايس التي تستند نظرياتها بالأساس على «الأخذ»، وهي ترى أن بنية النص تُؤثّر في ترجمته. وبالتالي، يجب اختيار طريقة الترجمة واتخاذ قرار ملائم بشأن العناصر التي يجب أن تبقى ثابتة، وذلك بحسب نوعية النص.

انطلاقًا من نموذج الأورغانون لـ بيلر، وفي إشارة إلى نظرية «الأسلوب المقارن» ، وضعت رايس في سنة ١٩٧١ نموذجًا لتصنيف النصوص، تم تعديله وتغييره على مر السنين. وقد وُضعت وَفقًا لهذا النموذج طرقٌ عِدَّة للترجمة، وبحسب شتولز، فـ «إن تصنيف الترجمة ليس إلزاميًا باعتباره بيانًا توجيهيًا للترجمة، ولكن أكثر من ذلك لأنه ‹وصفي›، أي يصف ردات الفعل الترجمية المحتملة على هذه النصوص»[٧].

إلى جانب هذه المناهج اللغوية للترجمة المذكورة باختصار، نجد اتجاهات أخرى أيضًا ساهمت بصورة حاسمة في تطوير دراسات الترجمة. وينتمي إلى ممثّلي هذا «المنهج التأويلي» منْ كانت توجهاتهم نحو «العصر الرومانسي». ومن أعلام هذا التيار شليرماخر وجُوتنجر وفريدريش وشتولز وبيبكه وأبل وكلوبفر، وقبلهم دريدا. ويندرج ضمنهم والتر بنيامين، صاحب المقالة التي تناولت موضوع «مهمة المترجم» في سنة ١٩٢٣[٨]. وبما أن موضوع نظرية «الهدف» يُعتبر في المقام الأول مخالفًا للترجمة اللغوية، فقد صار من غير الممكن تناول هذا المنهاج عن قرب وبالتفصيل في هذه الدراسة.

---

3 Radegundis Stolze, *Übersetzungstheorien: eine Einführung*, Narr-Studienbücher, 5 überarbeitete und erweiterte Auflage (Tübingen: Narr, 2008), p. 103.

4 Brigitte Horn-Helf, *Technisches Übersetzen in Theorie und Praxis*, UTB für Wissenschaft; 2038 (Tübingen: A. Francke Verlag, 1999), p. 73.

5 Siever, p. 82.

٦ المصدر نفسه، ص ٦٢، و Igor Panasiuk, *Kulturelle Aspekte der Übersetzung: Anwendung des ethnopsycholinguistischen Lakunen-Modells auf die Analyse und Übersetzung literarischer Texte*, Semiotik der Kultur; Bd. 3 ([Münster]: Lit, 2005), p. 160.

7 Stolze, *Übersetzungstheorien*, pp. 112-116.

8 Siever, p. 147.

نظرية «الهدف» هو التوجه الجديد

لقد قام فيرمير، المتخصص بعلم اللغات التطبيقية، في مقالة له سنة ١٩٧٨ عن اللغات الحية ببناء إطار عام لنظرية الترجمة كان بمنزلة إعادة توجيه في ميدان الترجمة. وقد شكلت هذه المقالة الحجر الأساس(٩)، كما أنها لقيت استجابة واستحسانًا إيجابيين، وخاصة عند زملاء فيرمير(١٠).

لقد قام فيرمير، بمعية رايس، بتطوير نظريته في اللغات الحية كما تصورها، حيث تمكن الاثنان في سنة ١٩٨٤ من نشر كتاب تحت عنوان **تأسيس نظرية عامة للترجمة**، وعملا من خلاله على الرجوع إلى المفهوم العام للترجمة التحريرية والفورية، باعتبارهما مصطلحين للترجمة عند أوتو كاد(١١). كما توجّها خاصة إلى منهج يوجين نيدا الذي تحدث فيه عن «التكافؤ الحَيوي».

وقد ابتعد فيرمير ورايس بوعي عن مبدأ «اللسانيات كمنهج رائد»، لأن بالاعتماد على هذه المقاربة لا يستطيع المرء الإجابة عن الأسئلة الحاسمة في ميدان الترجمة. وبظهور كتاب **تأسيس نظرية عامة للترجمة**، لم تتحرر دراسات الترجمة من اللسانيات فقط، بل فتحت ابتداء من سنة ١٩٨٠ المجال أيضًا لظهور رُؤى جديدة عن المناهج العلمية السائدة للترجمة والنماذج ذات الآفاق الجديدة. وبذلك لم يفرّق كلٌّ من فيرمير ورايس بين الترجمة الأدبية والترجمة المختصة، بل عبّرا في منهجهما عن نظرية عامة صالحة للترجمة. وبهذا ما عاد يُنظر إلى الترجمة على أنها مجرد نقل للرموز وإنما باعتبارها « فعلًا».

الترجمة باعتبارها «فعلًا»

إن النظر إلى الترجمة على أنها نوع خاص من «نظرية الفعل» هو إحدى النقاط الجوهرية والرئيسة لنظرية فيرمير ورايس. وبخلاف حالة «الفعل العام»، يوجد في حالة الترجمة، وبالارتباط بـ «النص المصدر» باعتباره «فعلًا»، ما يسمّى «ردة فعل»(١٢).

ويظل الغرض المتوخّى من كل «فعل» في جميع الأحوال بلوغ «هدف»، كما أن كل «فعل» يقوم على «دافع». وبتعبير أدق، ينشأ هذا «الفعل» «عندما يُعطى ‹الهدف› المقصود قيمة أكبر من الوَضعية القائمة». يَتأثر دافع الشخص انطلاقًا من جوانب مختلفة وعناصر متعددة، وبما أن الترجمة تم تبويبها كنوع خاص من «الفعل»، فإن «من الواجب أن تكون الترجمة دائمًا عملًا شخصيًا، مع الحفاظ على ‹الموضوعية› التامة التي تميزها». إن الشخص الذي يفعل شيئًا يتخذ في الحقيقة قرارًا، وبالتالي فالترجمة عملية «اتخاذ قرار»، حيث يحتل المترجم فيها موقعًا مستقلًا [...]، و هذا [المترجم] يُقرِّر في نهاية المطاف عدة أمور ، مثلًا: هل يستحق النص الترجمة؟ وماذا سوف يُترجم؟ وكيف سوف يُترجم؟ والأمر سِيان بالنسبة إلى الترجمة التحريرية والفورية(١٣).

تُعتبر ترقية مرتبة المترجم من درجة «ناقل للغة» إلى درجة «مساعد للمؤلف»(١٤) من المميِّزات المهمة

9 Dilek Dizdar, „Skopostheorie," in: Mary Snell-Hornby [et al.] (Hrsg.), *Handbuch Translation*, Stauffenburg Handbücher (Tübingen: Stauffenburg, 1998), p. 104.

10 Siever, p. 163.

11 Katharina Reiss und Hans J. Vermeer, *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Linguistische Arbeiten; 147, 2. Auflage (Tübingen: M. Niemeyer, 1991), p. 6.

١٢ المصدر نفسه، ص ٩٥.

١٣ المصدر نفسه، ص ٨٧.

14 Siever, p. 155.

للمناهج التي يقوم على «الفعل»، وتوجد في تضارب صارخ مع التصورات السّائدة في دراسات الترجمة مفادها أن «الترجمة ليست أكثر من عملية استبدال للرموز القائمة». وعلى الرغم من أن مساواة «الترجمة» و«الفعل» تؤدي إلى تثمين دور المترجم -الأمر الذي قُوبل بترحيب من لدن المترجمين - فإن المساواة بين المصطلحين اعتُبرت نقطة «الضعف الأساسية» في المناهج الفعلية، كما هي الحال في نظرية «الهدف». وإذا قام المترجم خلال الترجمة بمُراعاة عمليات فهم النص وإنتاجه، فإن هذه المساواة سوف يكون لها تأثير إيجابي في صورة مهنة المترجم، ذلك أن مفهوم «الفعل» في هذا الإطار ليس كافيًا لكي يتسع نطاقه، ويشمل جانب التفسير أيضًا[١٥]. وفيرمير ورايس لم يأخذا بعين الاعتبار الاهتمام بهذا الجانب، وهذا أمر «غير مَنْهَجي» [...] على الرغم أن هذا الجانب يُذكر دائمًا إما بطريقة مباشرة وإمّا بطريقة ضمنية سواء بسواء.

ملخص «النظرية العامة للترجمة»

إن التأسيس الفعلي والوظيفي لنظرية الترجمة يَندرج ضِمن نظرية مُؤسسة ونظريات خاصة. يُقدم فيرمير ورايس في الصفحة ١١٩ من كتابهما ملخصًا لنظريتهما المؤسسة. وسأتَطَّرق في هذا الفصل بإيجاز إلى القواعد المذكورة هناك.

إن كل ترجمة مقرونة بـ«هدف»، فإذا اعتبرنا أن كل ترجمة «فعل»، فإن كل «فعل» يُؤسس لظهور «دافع»، وبالتالي فإن الهدف من كل «فعل» هو «تحقيق غاية»، وبذلك يُمكن أن نَقبل كاستنتاج منطقي «أن السمة الغالبة على كل ترجمة هي هدفها»[١٦].

لقد قام فيرمير ورايس بنقل التركيز من «النص المصدر» إلى «هدف الفعل»، وبالتالي أُزيح «النص المصدر» عن مكانه ومكانته. كما أن جميع التغييرات الجديدة المتعلقة باستراتيجية الترجمة مثلًا تابعة ومرتبطة ارتباطًا وثيقًا بـ«هدف» الترجمة. إن الابتكارات التي تُقدمها هذه النظرية يجب إبرازُها عن طريق استخدام مصطلح محدد وجديد كمصطلح «Skopos» و جمعه «Skopoi» وهو يعني باليونانية «الهدف»، ويُفهم منه «الهدف المنشود» و«هدف الترجمة»[١٧].

كما تَجدُر الإشارة هنا إلى أن هذا «الهدف» لا يكون محدَّدًا منذ البداية، وأن هدف النصِّ المُترجَم لا يتفق بالضرورة مع هدف النصِّ المَصدر. كما أن من الممكن أن يكون هناك أهداف مختلفة داخل نصَ واحد أو لأجزاء منفردة من النص. ونتيجة لذلك، أضحى من غير الممكن وجود ترجمة وحيدة للنص، لكن بدلًا من ذلك، أمكن إيجاد ترجمات مختلفة باختلاف الهدف المُحَدَّدِ لها.

إن اختيار «الهدف» يخضع بطبيعة الحال لقيود؛ إذ يجب أن يكون الهدف المختار مُبرَّرًا وذا معنى قوي، أي أن يكون ملائمًا من حيث وضعيته ومكانته داخل ثقافة ما. وبالنسبة إلى تحديد «الهدف»، فإن من الواجب أن يكون المتلقّي معروفًا، إذ لا يمكن أن نضمن تناسب وضعية ما داخل إطار ثقافة أصلية أو ثقافة فرعية بمتلق مجهول وغير محدَّد. وقد صاغ فيرمير ورايس «قاعدة سوسيولوجية» اعتُبرت نقطة ثانوية لنظرية «الهدف»، وتتلخص في كون أن لهدف الترجمة ارتباطًا بالمُتلقّي.

١٥ المصدر نفسه، ص ٢٤١-٢٤٢.

16 Reiss und Vermeer, p. 96.

17 Erich Prunč, *Einführung in die Translationswissenschaft,* Graz Translation Studies; 3 (Graz: Institut für Translationswissenschaft, 2001), Band 1: *Orientierungsrahmen*, p. 163.

في هذا الصدد، يُشير ديزدار بشكل صريح إلى أن القاعدة السوسيولوجية ينبغي ألّا تتساوى مع الترجمة المقدَّمة لثقافة الهدف، وقد يحتاج هدف الترجمة أيضًا إلى التضارب بشكل متعمد مع اتفاقيات الثقافة الهدف. ويشير سيفر في رسالة «تبريزه» إلى أن فكرة «جعل استراتيجية الترجمة مرتبطة بتحقيق هدف النص الهدف» وضعها فيرمير ورايس، كما أن شليرماخر يُفرِّق بين أربعة «شروط للعمل الأدبي» مع أخذ «المتلقّي» بعين الاعتبار، إلّا أن الاتحاد العالمي لجمعيات الكتاب المقدس فرّق بين خمسة أنواع للترجمة بحسب «الهدف» المبتغى.

وقد قام كلٌّ من فيرمير ورايس في كتابهما **تأسيس نظرية عامة للترجمة** بالإشارة إلى أفكار وآراء مماثلة تتعلق بتحديد «الهدف»، والأمر نفسه في أعمال ستيرن ونيدا وهيرش؛ **إذ يَعتبر كل هؤلاء أن النص المترجم هو بمنزلة عرض للمعلومات في ثقافة «الهدف» ولغته أكثر منه في ثقافة «المصدر» ولغته**. وتأكد في وقت مبكر من تاريخ دراسات الترجمة أن من غير الممكن نقل جميع جوانب نص مصدر إلى نص آخر مترجَم(١٨).

تجاهلت كريستيان نورد بشكل كبير، من خلال نوع من الترجمة سمّته ترجمة «كلمة في مقابل كلمة»، «اتفاقيات لغة الهدف» و«الوضعية» و«وظائف النص»، الأمر الذي جعل فهم النص المترجم غير مضمون. كما أن الترجمات المضبوطة المُؤثرة تحتاج من الناحية الدلالية إلى نقل حر جزئيًا، وصولًا إلى إنتاج نص في الثقافة الهدف، إلّا أن هذه الترجمات المضبوطة تُظهر بالكاد أوجهًا مشتركة مع النص المصدر، وتبقى محل خلاف مسألةُ إمكان تسمية النص المنتج في الحالات القصوى «ترجمة»، كما فعل ذلك فيرمير ورايس.

غير أن نقل جميع جوانب النص المصدر إلى النص المترجم ليس مشكلة ترجمية حديثة، بل ظَهرت منذ القِدم؛ فقبل أن يبدأ المترجم في الترجمة يكون هو المتلقّي للنص المصدر، حيث يقوم بفهم هذا النص اعتمادًا على وضعه، ويخصِّص له وظيفة مبرَّرة.

إن الرؤية بأن الترجمة عملية تحتوي على مرحلتين :

المترجم ← نص المصدر
نص الوصول ← المترجم

وهي في تَناقض صارخ مع آراء علماء الترجمة اللغوية، خاصة مع الذين يتبنون فكرة كون عملية الترجمة مُشَكلة من مرحلة واحدة :

نص المصدر ← نص الوصول

وبحسب «المبدأ التأويلي»، فإن تخصيص الوظيفة يُعتبر عنصرًا من الأهمية بمكان. وعلى سبيل المثال، فإن معايير استيعاب المتلقّي لسلسلة **هاري بوتر** الشهيرة، لمؤلفتها جي كي رولينغ، تتأثر تأثرًا كبيرًا بنوع الجنس الأدبي الذي سيصنِّف فيها المتلقّي هذه الرواية (أدب الأطفال والشباب أو أدب الكبار)، فهل يرى المتلقّي أنها روايات تعليمية أو روايات لتنمية القدرات، أو يصنِّفها كقصة عن الصداقة والصراع بين الخير والشر، أو كدعاية غامضة لـ«مشروع» شامل بعيد الأمد لتغيير الثقافة؟

18 Reiss und Vermeer, p. 35.

لا يوجد نص بهذه المواصفات، ولكن هذا النوع من النصوص يظهر عندما يتلقى النصَّ هذا وذاك؛ فمثلًا طريقة تأويل المترجم متعلقة بالطريقة التي نُقل النص بها إليه [...] ولا يمكن فهم نص مترجم على أنه ببساطة تشفير لمعنى [...] نص ما، ويُشترط في الترجمة «فهم النص»، وبالتالي تأويل موضوع «النص» في وضعية ما. وهكذا، لن ترتبط الترجمة بالمعنى فقط، ولكن أيضًا بالمعنى المقصود [...]، أي بمعنى النص في وضعية معيّنة[١٩]؛ ذلك أن متلقّي النص يؤول المعلومات، كما أن النص المترجم يعطي معلومات متسقة عن معلومات أخرى من لغات أجنبية. وقد أشار فيرمير ورايس صراحة إلى أنه يمكن العثور على عدة أنواع من مصادر المعلومات لهذه النصوص، وإلى ضرورة التمييز بينها. فالاختلاف القائم بين التعليق مثلًا والنص المترجم يَتمثّل في كون التعليق يَمتلك صفات تفسيرية وتُستعمل فيه اللغة الموضوعية والوصفية. ومن خلال مثال فيرمير ورايس، نلاحظ أن هناك عدة أصناف لتقديم معلومات عن أخرى مُستعصية الفهم؛ إذ إن الجملة الثانوية تكون لغويًا موضوعية. إن النص المترجم، على العكس من التعليق، يتم دائمًا بين لغتين، وله طابع ثقافي، أمّا التعليق، فليس من المحتّم أنه تقديم للمعلومات عن معلومات أخرى مُقدَّمة بلغات أجنبية.

يُصور النص المترجم بجلاء تقديماً غير عكسي للمعلومات، وهي الخاصية المميزة لتقديم المعلومات. كما يُعتبر هذا التقديم بالنسبة إلى النظرية العامة في مفهومها الشامل «ترجمة»، وهذا ما يسمّى «النقل»، ونعني بالنقل هنا نقل رمز كجزء من تركيب من الرموز إلى رمز آخر كجزء من تركيب رمزي مختلف[٢٠].

إن التصنيف والتجميع كرمز يمكن أن يَنجح بشكل مستقل عن التعقيد (الجُملة والكلمة وما إلى ذلك)، و يُمكن أن يتم النقل في إطار «لفظي» و«غير لفظي» للغة ما، أو بين عناصر لغوية لفظية وغير لفظية. وإذا تمعّنّا جيدًا، سَنجد مثلًا أن نَسخ حلقة نقاش هو «إطار لفظي»، بينما رسم أو تصوير لمبنى هو «إطار غير لفظي»، و إعطاء تقرير حول حادث ما هو «إطار لفظي/ غير لفظي»، كما أن هذا «النقل» يَجري بانتظام لأن كل رَمز هو عنصر من تركيب أكبر، ولا يجوز استعماله واستعراضه معزولاً.

هذا النقل يتّبع استراتيجيا تتضمّن اختيار رمز واحد ملائم لبنية الهدف، بالإضافة إلى ضرورة مراعاة الأحوال اللغوية والثقافية للترجمة، إذ يجب أن يتم «النقل بانتظام، أي أن يكون مفهومًا ومنظّمًا ومرتّبًا- داخل حدود الغموض المسموح به - و عكسيًا».

وعند طرح السؤال: إلى أي حد كان «النقل» في الترجمة عكسيًا؟ فإن الإجابة هنا تعتمد على «الهدف». إننا نُفرق بين «النقل غير العكسي» (على سبيل المثال إعادة الصياغة) و«النقل العكسي الجزئي» (الذي يسمّى الترجمات الحرة) و«النقل المقلد» الذي يكون بمراعاته لهدف الترجمة قد عمل على خلق أكبر تقارب ممكن مع النص المصدر. وأخيرًا، يعرّف فيرمير ورايس الترجمة بأنها «تُماثِل فهمنا الحالي للعناصر المميزة لثقافة معينة».

يجب أن يكون النص المترجم متسقًا في فقراته. و يُشير فيرمير ورايس إلى أن هذا النوع من الاتساق يرمز إلى المتلقّي، ونعني بذلك هنا «الاتساق الداخل نصي». وقد التقط فيرمير ورايس أفكار هيرش، إذ ضمّنا هنا الاتساق داخل «الحلقة التأويلية».

وقد فسّرا ذلك بقيام متلقّي النص بتأويل عناصره بشكل منفرد، وذكرا، على سبيل المثال، تأويل الكلمات

19 Reiss und Vermeer, p. 58.

٢٠ المصدر نفسه، ص ٨٨.

والجمل أو الفقرات بمساعدة تضمينها داخل النص كله، وبهذا يُجمع التضمين بالكاد من عناصر منفردة. ولتحقيق «الاتساق الداخل نصي»، يجب العثور على القاسم المشترك للنص، وبالتالي لا يعني الاتساق أن تكون متفقًا مع شيء ما، ولكن الاعتقاد بأنك فهمت شيئًا وتستطيع تفسيره[٢١].

لا بد أن يكون النص المترجم مُتسقًا مع النص المصدر (الاتساق الداخل نصي). وهذا النوع من الاتساق يستهدف العلاقة بين النص المُترجَم والنص المصدر، وهو مُرتبط بـ «هدف» النص وفهمِه وتأويلِه من جهة المُترجِم، وذلك بعد الاستشارة مع مُنتج النص المصدر. كما أن من الواجب وجود اتساق بين الرسالة المُدرجة من مُنتج النص المصدر والرسالة التي أوّلها المترجم باعتباره متلقّيًا، وأخيرًا مع الرسالة التي أدمجها المُترجم في النص المترجَم بصفته مساعدًا للمؤلف، وهذه القواعد الخمس مرتّبة واحدة تلو الأخرى بتدرج[٢٢].

التكافؤ والتطابق

عمل فيرمير ورايس [...] على تفادي استعمال عبارة ثابتة في الترجمة اللغوية وهي موجودة في النصوص ذات الوظيفة الأحادية. وانطلاقًا من صوغ برونك لأعراض «وهم» الوظيفة الثابتة[٢٣]، توصّل فيرمير ورايس إلى استنتاجات ملائمة، وأخذا مسافة من مفهوم «التكافؤ» في إطار الترجمة اللغوية[٢٤].

لقد أُعطي تعريف جديد لمفهوم «التكافؤ» باعتباره «العلاقة بين النص المصدر والنص الهدف والتي تقوم في ثقافة معيّنة وعلى مستوى محدد وبالوظيفة التواصلية نفسها». كما أننا لا نجد المصطلح اللغوي لـ«التكافؤ» في الدرجة الأولى بل مصطلح «التطابق»، ويرتبط هذا الأخير بالنص الهدف، ويصف هذا «التطابق» العلاقة بين وسائل التعبير اللغوي و«الهدف»، ويشمل هذا التعريف إمكان تغيير الوظيفة أيضًا. ولقد أُعيد تعريف «التكافؤ» كنوع خاص من «التطابق»، وخاصة باعتبار الاتساق الوظيفي بين النص المصدر والهدف؛ ففي ترجمة لرواية *Der Abentheuerliche Simplicissimus Teusch* (**المغامر الألماني سيمبليسموس**) الصادرة سنة ١٦٦٨ لمؤلفها هانز جاكوب كريستوفل فون كريملهاوزن في موضوع «الهدف»، كانت تلك الترجمة مُوجهة إلى أطفال القرن الواحد والعشرين الفرنسيين، ولكي تكون مفهومة جدًا عندهم وتحقق معيار «تطابق الهدف»، لم يجرِ في ترجمتها اعتبار مبدأ «التكافؤ».

كان التقييم الجديد لمصطلحات «التكافؤ» و«التطابق» سببًا في تعويض المشكلات المستعصية داخل الترجمات التي أذكتها بالتأكيد المنافسة القوية بين أطروحات «التكافؤ» [...]، بـ «طلب معقول وممكن التحقيق»[٢٥].

تقييم ترجمة بحسب مفهوم «التكافؤ»

تُعتبر الترجمة «فعلًا»[٢٦] لا يتضمن «الفعل» نفسه فقط، بل «ردة الفعل» أيضًا، وهذا ما سمّاه فيرمير ورايس إعادة الربط أو «الارتجاع». كما أن المتلقّي يَقوم من خلال «ردة الفعل» الصادرة عنه بما يدل على

21 Reiss und Vermeer, pp. 109-112.

٢٢ المصدر نفسه، ص ١١٤ - ١١٥.

23 Siever, p. 161.

24 Reiss und Vermeer, pp. 139-140.

25 Prunč, *Einführung in die Translationswissenschaft*, p. 169.

26 Reiss und Vermeer, p. 95.

أنه تلقّى الرسالة. إن نوع «ردة الفعل» يُبين طريقة وصول الرسالة، إذ يمكن اعتبار «الفعل» «ناجحًا» إذا لم يلاق «الارتجاع» احتجاجًا.

ولكن يجب القول إن الاحتجاج يُصبح في وقت لاحق ناجحًا أيضًا إذا كانت الفترة الزمنية الفاصلة بين العمل والرفض قصيرة، إلّا أنه يمكن أن يبلغ الوقتُ المستغرَق بين صدور كتاب وظُهور نقد له وبين فعل وصدور حكم فيه سنوات، وقد أعلنت المحكمة الدستورية مثلًا عدم دستورية استخدام آلات التصويت الإلكتروني في الانتخابات الفدرالية للبرلمان الألماني لسنة ٢٠٠٥ حتى آذار/ مارس ٢٠٠٩، على الرغم من وجود اعتراض من لدن جهات غير رسمية قبل ذلك بكثير، ولكن إذا لم يحدث احتجاج، فإن كل «فعل» يُعتبر ناجحًا[٢٧].

يمكن أن ينجح «الفعل» على مراحل، كما أن عدم ظهور «ردة فعل» يمكن اعتباره نوعًا من ردة فعل[٢٨] كما هي الحال في المثال التالي: بعد عشاء مكلف في مطعم راق، يَسأل الشخص (ب) صديقته (ن): «هل تقبلين الزواج مني؟»، لكن (ن) لا تَقول شيئًا. إن ردة فعلها (غير اللفظية) هنا تبقى بعيدة عن الهدف المقصود، وهذه أيضًا نوع من «الارتجاع»، فإذا افترضنا أن المعنية بالأمر (ن) لم تفهم جيدًا، يمكن القول بأنه من أجل استجابة ملائمة، يجب أن يفهم المتلقّي ما قصده المرسل. وبالتالي، فإن الشروط الأساسية لفهم رسالة ما هي:

- وجود تجربة أو تجارب متماثلة و/ أو متكاملة للشريك.

- وجود ثقافة أو ثقافات متماثلة.

- التماثل في الاستعداد بين المرسِل والمتلقّي.

بالإضافة إلى ذلك، يجب أن تصل المتلقّي رسالة باسم «الاتساق الداخل نصي» تكون متناسبة مع وضعية المتلقّي نفسه؛ إذ لا بد أن يكون قادرًا على تصنيف الرسالة في وضعيته وبارتباط مباشر بمستواه المعرفي.

يمكن اعتبار الاحتجاج «ردة فعل» على العديد من جوانب رسالة نص محدد. كما أن الاحتجاج على نص مترجم أو ترجمة بعينها - وينبغي عدم الخلط هنا بين النص المترجم ومحتوى الرسالة- يستهدف نوعًا من «نقل» المعلومات. وكمثال على ذلك، نجد «النقل الوظيفي غير المتكافئ» وكذا «تقديم المعارف الموجودة في مساهمة علمية لقراء صحيفة يومية أجنبية بطريقة ملخصة ومفهومة».

وإذا كانت الترجمة تضم مجموعة متنوعة من العبارات المختصة، والتي لا يُفترض أن تكون من المعارف العامة، فسوف يتم توجيه احتجاج على هذه الترجمة غير المتكافئة.

يُعتبر النص المصدر، بحسب التقديرات اللسانية، مقياسًا للأمور، وبذلك يمكن اتخاده معيارًا لتقييم الترجمة. وبحسب فيرمير ورايس، فإن «تطابق الهدف» يقوم بهذا الدور. وقد تجنّب فيرمير خاصة الموقف القائل: «لا أعتقد أن الأمور ببساطة إمّا 'صحيحة' و إمّا 'مغلوطة'، فهي تختلف باختلاف الأشخاص كما تَختلف الأهداف باختلاف الأحوال .. إلخ.».

27 “Karlsruhe erklärt Wahlcomputer für verfassungwidrig,” (Tagesschau, 31312009), on the Web: <http://www.tagesschau.de/inland/wahlcomputer128.html>.

28 Reiss und Vermeer, p. 106.

في مقابلة مع مجلة طلبة دراسات الترجمة *Trapriori* الصادرة في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٩، لوحظ أن فيرمير لم يتكلم قط عن أخطاء الترجمة، إذ يجب، بحسب فهمه، أن تكون كل ترجمة «قريبة بشكل كاف» من هدفها. وهو يربط تقييم تفوق الترجمة بشخص المترجم: «فإذا كان المرء يترجم ويعمل بجدية في ذلك، ففي هذه الحالة تكون نتيجة ترجمته أفضل ما يمكن أن يقدمه». ووفقًا لفيرمير أيضًا، فـ «إن اتخاذ المرء قرار أن يكون مع أو ضد ترجمة ما، يجب أن يكون مبرَّرًا».

إن تعدد وظائف النص المصدر والتوجه الوظيفي لنظرية «الهدف» يُوسعان مجال مسؤولية المترجم، فالمترجم ليس ناقلًا للغة ومشفّرًا للرموز فقط، بل يُعتبر مؤلفًا مساعدًا أيضًا، ويُعدّ خبيرًا مستقلًا من واجبه إخبار رب الترجمة بنظرته المحتملة بشأن قيمة العمل وميزته وهدفه. وعلى الرغم من إصرار رب الترجمة على إبداء اعتراضاته على المترجم، فإن مسؤولية اتخاذ قرار ما إذا كان المترجم سيقبل هذا التكليف أم لا تقع على عاتق المترجم نفسه؛ إذ يجب عليه، باعتباره خبيرًا، أن يكون قادرًا على تحمّل مسؤولية قرارته. كما أن المترجم يَأخذ، بحسب رايس في «نموذجها للعوامل المؤثرة في الترجمة»، الدور المحوري والحاسم في العملية الترجمية.

يُعتبر فهم النص المصدر واستراتيجية الترجمة المتّبعة وتصورات الجودة، وما إلى ذلك، من مهارات المترجم، ولكنها أكبر مُتغير في كل ترجمة، لأنها تتأثر بالصفات الشخصية للمترجم ومهاراته، فالمترجم ليس مترجمًا فقط، بل هو مُتلقٍّ للنص المصدر أيضًا.

يُعبّر منتج النص المصدر عن نفسه بطريقة معيّنة، بحيث يتمكن متلقّي النص أن يَفهم بالضبط ما يريد منتج النص أن يَفهمه. ويمكن منتج النص أن يَزن بطريقة مشروطة تأثير عباراته في المتلقّي غير المقصود؛ إذ يمكن المترجم، بصفته متلقّيًا، أن يكون جزءًا من المتلقّي المقصود، ولكن هذا الأمر ليس إلزاميًا. ومع ذلك، يظل المترجم خبيرًا، يُطلب منه تلقّي النص المصدر بالطريقة التي أرادها مُنتج النص أو رب الترجمة، كما أن مهاراته تحدِّد ما إذا كان يمكنه ذلك.

وبحسب فيرمير، يجب على المترجم، بصفته خبيرًا، أن يكون قادرًا على معرفة المجموعة التي ستوجَّه إليها ترجمته وفي أي وضع يوجد المتلقّي المقصود.

لا بد للمترجم من الخوض في عالمه وعالم المنتج والمتلقّي، وهذا يتطلب، كشرط، تَوفُّرَ المترجم على مستوى عال من المعرفة اللغوية والثقافية، وأن يكون ثنائي اللغات أو متعدد الثقافات. وقد كَرَّر فيرمير تأكيده هذا الشرط أيضًا سنة ١٩٩٦.

نقد نظرية «الهدف»

إن الآراء الواردة في نظرية «الهدف» في تناقض صارخ مع المفاهيم الشعبية السائدة سابقًا في منهج اللغويات والترجمة. ولذلك، ليس من المستغرب أن كلًّا من فيرمير ورايس واجه من زملائهما انتقادات علمية لاذعة. وقد أشار سيفر في رسالة «تبريزه» إلى نقطة «أن النقاش حول نظرية (الهدف) يَحمل مؤقتًا ملامح حرب ترجمية عقائدية»، والأمر نفسه بالنسبة إلى رادغندوس شتولز، مُمَثلة جناح الترجمة التأويلية؛ فقد رأت أن نظرية «الهدف» متأثرة بالطموح الاقتصادي، وأن العبارات التي «لا تَحمل في طياتها هدفاً» لا مجال لها.

في الواقع، عمل فيرمير في مقالته الأولى المنشورة سنة ١٩٨٨ على وضع حدّ بين نظرية «الفعل» والترجمة «غير المقصودة» للتفاعل «المقصود». كما أن شرايبر وَجّه سهام نقده إلى مفهوم «الهدف»، وخاصة إلى هيمنة هذا المفهوم على الترجمة.

تُعتبر الترجمة نشاطًا مرتبطًا بالهدف، كما أن «هدف الترجمة» يقود، بحسب مفهوم فيرمير ورايس إلى توسيع مصطلح الترجمة الذي أضحى غير معتدل. ووجّه كليتات في سنة ١٩٨٧ انتقاده بعنوان «تراجع نقد نظرية الترجمة» إلى هذا التوسع والترجمة والتكيف وعدم تحديد تماس بين معالجة النص ونقله. وفي هذا السياق، تُظهر كولر حالة دوريس ليسينغ الحاصلة على جائزة نوبل والتي تُرجمت كتبها عن أفريقيا الوسطى في الصحف السوفياتية بطريقة إبداعية[...]. وبحسب نظرية «الهدف»، يُعتبر هذا التكيف «ترجمة» في حد ذاته لأنه يتماهى بشكل كاف مع وضعية النص، وبالتالي فإن نظرية «الهدف» تتطلب الاهتمام بالثقافة الهدف وإنْ لم يكن هناك اتساق مع النص المصدر.

لقد تم الهجوم مرة تلو الأخرى على الدور المهيمن الذي يُعطى للثقافة في نظرية «الهدف». وعارض شرايبر هذه الهيمنة وعبّر عن أن النقل الثقافي هو جزء من مشكلة محددة لأنواع الترجمة: «ومع ذلك، فإنه القاسم المشترك في أي ترجمة أو عملية لغوية. كما أن كولر انتقد فيرمير عند قوله بأن كل ما له علاقة بالترجمة محدَّد بما هو ثقافي والثقافة نسبية»، في حين أن كولر وشرايبر صنّفا «الثقافة» نفسها كأحد أهم العوامل المحددة للترجمة فقط و ليس العامل الوحيد.

وعلى مستوى آخر، انتُقدت أفكار فيرمير المتعلقة بالثقافة، لأن مقدمته وتعريفه لثقافة التصور والثقافة الطبقية و الثقافة الأيديولوجية تُنزلان من قيمة الفرد إلى كائن سلبي. أمّا بالنسبة إلى المترجمين الآخرين، فنادرًا ما كانوا يُبدون رؤى حميمية تجاه عالم منتجي النص المصدر، ولهذا فإنهم يُصبحون أكثر تعوّدًا على ثقافتهم الأيديولوجية، ومع ذلك، تعرض دور المترجم أيضًا للنقد.

لقد لام كولر كلًّا من فيرمير ورايس على إعطائهما قيمة للنص المصدر مع نزعها عن المترجم نفسه؛ فهو يقدم المترجم على أنه المهيمن الأوحد الذي يمسك ربما باختيار «هدف» مهمة الترجمة، وإلّا فإنه يراعيه ويديره بحسب الرغبة. كما أن انتقادات كولر في ما يتعلق بمسألة «من يُحدد هدف الترجمة» تظل من وجهة النظر اللغوية مفهومة، ويمكن المترجم تحديد «الهدف». وعلى كل حال، فإن المترجم يقف إلى جانب كاتب النص المصدر وإلى جانب رب الترجمة أيضًا باعتباره خبيرًا.

وأَغفل كولر أن الحريات الممنوحة من فيرمير ورايس للمترجم ليست دعوة إلى فوضى ترجمية، ولكن يجب ربط تلك الحرية بمسؤولية القرارات الواعية والمبررة وذات الهدف الأكثر ملاءمة، على الرغم من أن «كل ترجمة هي دائمًا عمل فردي و ذاتي إلى حد ما»[٢٩].

إلى جانب هذه الأمثلة المقدَّمة للنقد العقائدي التقني الذي أثاره وسيثيره ممثلو الترجمة اللغوية، خاصة كليتات وزيبطوف، فقد رفعت هذه النظرية دعوى لكي تكون في واقع الأمر نظرية عامة للترجمة في جميع الحالات، وبذلك تستطيع توجيه الخطاب مرارًا وتكرارًا إلى الترجمات الأدبية أيضًا، على الرغم من أن السؤال المطروح هنا هو: هل يمكن أن تكون هناك نظرية عامة للترجمة صالحة، أتعلق الأمر بالترجمة التحريرية أم بالترجمة الفورية ولجميع اللغات والثقافات وأنواع النصوص؟ يظل الجواب عن هذا السؤال

29 Hans J. Vermeer, „Text und Textem,“ *Textcontext*, **vol. 5, no. 2 (1990), p. 112.**

هنا مختلَفًا فيه، إلّا أن مسألة ما إذا كانت معايير التقييم والطلب التي وضعتها نظرية «الهدف»، والتي يمكن تحقيقها في الترجمات الأدبية، تظل مرفوضة(٣٠).

يشير زيبطوف إلى أن كل ترجمة، باعتبارها نقلًا ثقافيًا، يمكن تقديمها كنموذج خماسي، وأن الترجمات مختلفة مع وجود مرجعية ثقافية أو من دون وجود هذه المرجعية. هنا، يُطرح تناقض إذا جرى، بحسب القاعدة الثالثة لنظرية الترجمة، تقديم نص مترجم كتقديم للمعلومات غير عكسي، ومن ناحية أخرى يوجد في صفحة ٩٣ ثلاثة أصناف من «النقل» وأمثلتها في الترجمة؛ فهناك نقل «غير عكسي» و«جزئي» و«مقلد».

لقد مُنحت مساحة هجوم إضافية لمنتقدي نظرية «الهدف» من خلال أسلوب الكتابة والتقديم، وهي تصلح لمهاجمة دراسات الترجمة أيضًا: «ففي كثير من الأحيان يكفي ظهور واحدة من العادات المتخصصة المختلفة لكي تُوقظ التحيز تجاه الأفكار المعروضة». هكذا مارس كليتات بمساهمته نقدًا قاسيًا لهيكل العمل وأسلوبه. كما أن فيرمير ورايس استغنيا بسرعة عن الصرامة في طرح الأفكار والوضوح في إعطاء المفاهيم، وغيّبا في كثير من الأحيان وفي الأماكن المهمة بيانات واضحة.

خاتمة

منذ نشر فيرمير مقالته الأولى باللغات الحية سنة ١٩٧٨، وهي المقالة التي شكلت إطارًا للنظرية العامة للترجمة، وظهور كتاب **تأسيس نظرية عامة للترجمة** سنة ١٩٨٤، جرى تناول مقاربة فيرمير ورايس بشكل مستفيض في دراسات الترجمة.

لم يكن حديث ويلز عن «تحَوُّل نظرية الفعل» من دون سبب؛ فقد اصطدم إدخال المفاهيم والآفاق الجديدة والمظاهر والتعاريف بانتقادات شديدة، ولكنه منح مع ذلك دراسات الترجمة دوافع جديدة وحاسمة أيضًا: إن باقي النظريات الوظيفية الأخرى، ولا سيما نظرية «الفعل الترجمي ليوستا هولزمينتيري و«الترجمة الوظيفية» لكريستيان نوردس، وَسّعت مفهوم «الفعل المُوجه» لتشمل جوانب جديدة وتغْنيها.

وكما أوضح سيفر، فقد قام فيرمير بتطوير نظرية «الهدف» بشكل مستمر وفعال، وخاصة من حيث الجوانب المعرفية والثقافية، إلّا أن تثبيت عناصر هذا النوع في نظرية «توجيه الفعل» يبقى مثارًا للجدل؛ فلماذا يَتحدث فيرمير بنفسه عن «نظرية عملية شاملة للترجمة «؟ إن «الهدف» الذي توخاه فيرمير في نظريته منذ ثلاثين سنة يجب أن يصبح في الواقع فكرة عامة ملخّصها أنه عندما نُترجم، فإن الأمر لا يتعلق بترجمة الكلمات، بل يجب على المرء أن يسأل نفسه: لماذا أُترجم وماذا أُترجم ولمن أُترجم؟ ولكن ما يبقى ثابتًا، بحسب تصوُّرِي، هو أنه «بالنسبة إلى نظرية الترجمة، يحتاج المرء فقط إلى: لمن أُترجم و لماذا أُترجم ؟».

30 Andreas Kelletat, „Die Rückschritte der Übersetzungstheorie," in: Rolf Ehnert und Walter Schleyer, Hrsg., *Übersetzen im Fremdsprachenunterricht: Beiträge zur Übersetzungswissenschaft - Annäherungen an eine Übersetzungsdidaktik* (Regensburg: Arbeitskreis Deutsch als Fremdsprache beim DAAD, 1987), pp. 43-48; Michael Schreiber, *Übersetzung und Bearbeitung: zur Differenzierung und Abgrenzung des Übersetzungsbegriffs*, Tübinger Beiträge zur Linguistik; 389 (Tübingen: G. Narr, 1993), p. 23, and Lew Zybatow, „Was sagt die Wissenschaft zur Wissenschaft der Translationswissenschaft?," in: Jörn Albrecht, Hrsg., *Übersetzung - translation - traduction: neue Forschungsfragen in der Diskussion ; Festschrift für Werner Koller*, Jahrbuch Übersetzen und Dolmetschen; Bd. 5 (Tübingen: Narr, 2004), p. 266.

المراجع

Albrecht, Jörn (Hrsg.). *Übersetzung - translation - traduction: neue Forschungsfragen in der Diskussion ; Festschrift für Werner Koller*. Tübingen: Narr, 2004. (Jahrbuch Übersetzen und Dolmetschen; Bd. 5)

Arntz, Reiner und Gisela Thome (Hrsg.). *Übersetzungswissenschaft: Ergebnisse und Perspektiven: Festschrift für Wolfram Wilss zum 65. Geburtstag*. Tübingen: G. Narr, 1990. (Tübinger Beiträge zur Linguistik; Bd. 354)

Danneberg, Lutz and Jürg Niederhauser (Hrsg.). *Darstellungsformen der Wissenschaften im Kontrast: Aspekte der Methodik, Theorie und Empirie*. Tübingen: Narr, 1998. (Forum für Fachsprachen-Forschung; Bd. 39)

Ehnert, Rolf und Walter Schleyer (Hrsg.). *Übersetzen im Fremdsprachenunterricht: Beiträge zur Übersetzungswissenschaft - Annäherungen an eine Übersetzungsdidaktik*. Regensburg: Arbeitskreis Deutsch als Fremdsprache beim DAAD, 1987.

Horn-Helf, Brigitte. *Technisches Übersetzen in Theorie und Praxis*. Tübingen: A. Francke Verlag, 1999. (UTB für Wissenschaft; 2038)

Kadric, Mira, Klaus Kaindl und Franz Pöchhacker (Hrsg.). *Translationswissenschaft: Festschrift für Mary Snell-Hornby zum 60. Geburtstag*. Tübingen: Stauffenburg, 2000. (Stauffenburg Festschriften)

Panasiuk, Igor. *Kulturelle Aspekte der Übersetzung: Anwendung des ethnopsycholinguistischen Lakunen-Modells auf die Analyse und Übersetzung literarischer Texte*. [Münster]: Lit, 2005. (Semiotik der Kultur; Bd. 3)

Prunč, Erich. *Einführung in die Translationswissenschaft*. Graz: Institut für Translationswissenschaft, 2001. (Graz Translation Studies; 3) Band 1: *Orientierungsrahmen*.

_______. *Entwicklungslinien der Translationswissenschaft: von den Asymmetrien der Sprachen zu den Asymmetrien der Macht*. Berlin: Frank and Timme, 2007. (TransÜD; Bd. 14)

Reiss, Katharina und Hans J. Vermeer. *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. 2. Auflage. Tübingen: M. Niemeyer, 1991. (Linguistische Arbeiten; 147)

Schreiber, Michael. *Übersetzung und Bearbeitung: zur Differenzierung und Abgrenzung des Übersetzungsbegriffs*. Tübingen: G. Narr, 1993. (Tübinger Beiträge zur Linguistik; 389)

Snell-Hornby, Mary (Hrsg.). *Übersetzungswissenschaft, eine Neuorientierung: zur Integrierung von Theorie und Praxis*. 2., durchgesehene Auflage. Tübingen: Francke, 1994. (Uni-Taschenbücher; 1415)

________ [et al.] (Hrsg.). *Handbuch Translation*. Tübingen: Stauffenburg, 1998. (Stauffenburg Handbücher)

Stolze, Radegundis. *Hermeneutisches Übersetzen: linguistische Kategorien des Verstehens und Formulierens beim Übersetzen*. Tübingen: G. Narr, 1992. (Tübinger Beiträge zur Linguistik; 368)

________. *Übersetzungstheorien: eine Einführung*. 5 überarbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen: Narr, 2008. (Narr-Studienbücher)

Vermeer, Hans J. *Ausgewählte Vorträge zur Translation und anderen Themen*. Berlin: Frank and Timme, 2007. (TransÜD; Bd. 13)

________. *Die Welt, in der wir übersetzen: drei translatologische Überlegungen zu Realität, Vergleich und Prozess*. Heidelberg: TEXTconTEXT, 1996. (Reihe Wissenschaft; Bd. 2)

________. *Skopos und Translationsauftrag: Aufsätze*. 2. Auflage. Heidelberg: Institut für Übersetzetzen und Dolmetischen der Universität Heidelberg, 1990. (Translatorisches Handeln; Bd. 2)

Zybatow, Lew N. (Hrsg.). *Translation zwischen Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 2002. (Forum Translationswissenschaft; Bd. 1. Innsbrucker Ringvorlesungen zur Translationswissenschaft; 1)

Periodicals

Hassanein, Mahmoud. "Zarathustra als Wegweiser zu Renaissance: Skoposorientierte Untersuchung zum ersten arabischen Translat von Nietzsches Also Sprach Zarathustra." *Trapriori*: vol. 1, no. 1, 2009.

Vermeer, Hans J. „Interview." *Trapriori*: vol. 1, no. 1, 2009.

________. „Text und Textem." *Textcontext*: **vol. 5, no. 2, 1990.**

Thesis

Siever, Holger. "Übersetzen und Interpretation: die Herausbildung der Übersetzungswissenschaft als eigenständige wissenschaftliche Disziplin im deutschen Sprachraum von 1960 bis 2000." (Thesis, Universität Leipzig, Philologische Fakultät, 2008).

Document

"Karlsruhe erklärt Wahlcomputer für verfassungwidrig." (Tagesschau, 31312009), on the Web: <http://www.tagesschau.de/inland/wahlcomputer128.html>.

وجيه كوثراني *

كمال الصليبي في تأريخه للبنان الحديث ولصورة الأمير المعني:

من لبنان - الملجأ إلى لبنان - المأزق **

عند التطرق إلى مساهمة كمال الصليبي بمباحثه في حقل تاريخ لبنان الحديث والمعاصر، تستوقفني كقارئ وباحث في هذا التاريخ مسألتان رئيسيتان عالجهما كمال الصليبي في جملة من كتبه ومقالاته التي تناول فيها التاريخ اللبناني على امتداد سنوات:

المسألة الأولى هي مسألة الإمارة اللبنانية، إذ يتبيّن إشكالها عندما يُطرح السؤال التالي (وهو سؤال إشكالي بامتياز): هل لهذه الإمارة ميزة أو ميزات تجعلها ذات خصوصيات، تبرر القول بأنها كانت الصيغة التاريخية (أو النواة التاريخية) المؤسِّسة أو الممهِّدة للدولة اللبنانية الحديثة؟ وأن البطل المؤسس هو فخر الدين المعني؟ لكمال الصليبي رأي توصَّل إليه عبر بحث إمبيريقي (تجريبي) في المصادر، مفاده أنه لا يرى أساسًا لهذه الخصوصية. فكيف توصَّل إلى هذا الموقف؟

المسألة الثانية هي مسألة تصوّر الماضي في حاضر لبنان. السؤال الإشكالي هنا هو كيف يتصوّر اللبنانيون ماضيهم؟ وهل يصلح هذا التصوّر، وهو غالبًا تصور طوائف لماضيها، أساسًا لبناء لبنان جديد؟

يحاول هذا الجزء من الورقة أن يقرأ باختصار شديد معالم المنهج في تناول كمال الصليبي لهاتين المسألتين. وقد اخترتها - بقصد - لتبيان محطتين (أو حيّزين) في مسار البحث التاريخي المتعلق بلبنان الحديث لدى كمال الصليبي: محطة تجريبية إمبيريقية أوصلته إلى الرأي القائل بأن الإمارة ليست إلّا نظام التزام، ومحطة توليفية أوصلته إلى نحو من المفهومية في فهم الماضي وعلاقة هذا الماضي بالحاضر، حيث يحاول كمال الصليبي أن يحرر هذا الماضي من شوائب السياسة في ذاكرات الطوائف اللبنانية (بتعبير الصليبي، نسيج العناكب في منازل اللبنانيين).

---

* أكاديمي ومؤرخ لبناني.

** جزء من الورقة التي قُدّمت في الاحتفال التذكاري بـ «كمال الصليبي وأعماله» الذي نظّمته دائرة التاريخ والآثار في الجامعة الأميركية بتاريخ ٢ - ٣ أيار/ مايو ٢٠١٢.

بالنسبة إلى الحيّز الأول – التجريبي

في حوار أجرته مجلة **الفكر العربي** مع كمال الصليبي سنة ١٩٨٠ حول كتابته في تاريخ لبنان الحديث، يقول في موضوع تأريخه للإمارة ما يلي:

«كنت في السابق أتكلم عن ‹الإمارة اللبنانية› وأتبع غيري في الاعتقاد بأن هذه الإمارة ظهرت وتوطّدت أركانها للمرة الأولى في عهد فخر الدين بن معن. **فلما توسّعت معلوماتي عن طريق البحث والممارسة للمنهج التاريخي العلمي**، تبيّن لي بما لا يقبل الشك أن ما كنت أعتبره في البداية ‹إمارة لبنانية› حسب التقليد المألوف – لم يكن في أساسه إلّا **التزامًا سنويًا قابلًا للتجديد** لجباية الضرائب للدولة العثمانية في بعض المناطق»[1] .

ما يجدر تأكيده في معرض التعليق على نص كمال الصليبي المقتبس من محاورته سنة ١٩٨٠، ومن مقالته – المحاضرة المعنونة «فخر الدين والفكرة اللبنانية»[2] المعطيات التالية:

– إن كمال الصليبي يعتمد بصورة أساسية على المصادر الوثائقية وعلى نقدها، وعلى مقارنتها بمصادر أخرى، ليستنتج «حقائق» تدحض ما هو سائد من «أخبار» في كتب من التاريخ يجري اعتمادها كمصادر أولى رائجة، ككتاب طنوس الشدياق **أخبار الأعيان في جبل لبنان**، وكتاب عيسى اسكندر المعلوف **تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني**[3]، وهو في اعتماده على العمل الوثائقي المباشر (النقد والنقد الداخلي)، قلّما يعتمد على المفاهيم والأطر النظرية العامة المستمدة من علوم اجتماعية وإنسانية.

– **يدحض مثلًا قصة آل معن وقدومهم إلى الشوف كما يرويها الشدياق**: «ليس هناك في التواريخ ما يثبت هذه القصة. بل هناك في القصة ذاتها أخطاء تاريخية واضحة، ممّا يشير إلى أنها محاولة متأخرة لفهم أصل الإمارة المعنية في الشوف». (مصادره في نقد رواية الشدياق: **صالح بن يحيى**، البحتري التنوخي في النصف الأول من القرن الخامس عشر وابن سباط الفقيه في الربع الأول من القرن السادس عشر، حيث لا إشارة إلى هذه القصة)[4].

– **يدحض قصة لجوء فخر الدين وشقيقه الأصغر يونس بعد وفاة والدهما** قرقماز إلى كسروان **حيث تربيا في كنف آل الخازن**. يقول: «ليس هناك ذكر لهذه القصة في ‹تاريخ الأمير فخر الدين المعني› **للخالدي الصفدي الذي عاصر فخر الدين** وعمل في خدمته، ولا في **تاريخ المحبي الدمشقي المتوفى عام ١٦٩٩**»[5].

كذلك **لا ذكر لقصة لجوء فخر الدين وشقيقه إلى كسروان عند آل الخازن**، لا في تاريخ الدويهي **تاريخ الأزمنة**، بيروت ١٩٥١ ص٢٨٤ – ٢٨٥، وكذلك لا ذكر لهذه القصة في كتاب الأمير حيدر الشهابي المتوفي في عام ١٨٣٥ (**الغرر الحسان في تاريخ حوادث الزمان**، القاهرة ١٩٠٠، ص٦١٩)[6].

---

١ حوار مع كمال الصليبي، في: **الفكر العربي** (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٠)، ص ٢٠١ .

٢ كمال الصليبي، «فخر الدين الثاني والفكرة اللبنانية»، في: «أبعاد القومية اللبنانية،» (محاضرات جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان، ١٩٧٠).

٣ عيسى اسكندر المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني**، وقف على نشره رياض المعلوف، نصوص ودروس؛ ٣١ (بيروت: [المطبعة الكاثوليكية]، ١٩٦٦).

٤ المصدر نفسه، ص ٨٨.

٥ المصدر نفسه، ص ٨٨.

٦ المعلوف، ص ٩١.

يقول كمال الصليبي: «لعل أول من روى قصة لجوء الأميرين فخر الدين ويونس إلى كسروان هو الشيخ شيبان الخازن المتوفى عام ١٨٥٠. وقد انتقد هذا المؤرخ البطريرك الدويهي لأنه لم يذكر ماذا حدث للأخوين المعنيين في السنوات الست التي تلت وفاة والدهما»[٧].

يرى الصليبي أن الشدياق تبنّى هذه القصة وأضاف إليها اسم الحاج كيوان الماروني الذي خبأ الولدين في بلّونه، وهذه القصة يستعيدها أيضًا عيسى اسكندر المعلوف المتوفى سنة ١٩٥٦. وفي رواية المعلوف بعض الإضافات إلى القصة، أهمها اجتهاده في تعريف الحاج كيوان[٨].

يخلص الصليبي إلى القول: «هكذا تروي تواريخنا التقليدية قصة لجوء فخر الدين وأخيه يونس إلى كسروان وتربيتهما في كنف آل الخازن. وأقل ما يقال عن صحة هذه القصة أنها غير ثابتة. والمرجح أنها محاولة متأخرة يرجع تاريخها إلى أبعد من أواخر القرن الثامن عشر لتفسير أساس العلاقة بين الأمير فخر الدين وآل الخازن وعطف الأمير على الموارنة بشكل عام»[٩].

أمّا في ما يتعلق بحكم فخر الدين للبلاد، «أي سلطته»، فلا يراه ذا طبيعة واحدة. يسأل: ما هي السيطرة التي كانت لفخر الدين على مختلف المناطق التي دخلت تحت حكمه، وهل كانت هذه السيطرة من نوع واحد في جميع هذه المناطق؟ ويجيب: «كان فخر الدين من الناحية الرسمية، ملتزمًا لجباية الضرائب لا غير في جميع المناطق التي سيطر عليها. إلّا أن مكانته الحقيقية في المناطق الدرزية وكسروان كانت تختلف كثيرًا عنها في المناطق الأخرى. ففي الشوف كان لفخر الدين حكم تقليدي موروث مستقل تمام الاستقلال عن الالتزام الرسمي المرتبط بالدولة. وفي المناطق الدرزية الأخرى حيث لم يكن للمعنيين حكم موروث كان لفخر الدين - بالإضافة إلى الالتزام زعامة شخصية معترف بها على الدروز القيسية، وهي كذلك زعامة من النوع التقليدي المحلي الخارج عن سلطة الدولة. وكان لفخر الدين في كسروان تبعية تلقائية بين الموارنة، ممّا جعل له في هذه المنطقة أيضًا مكانة خاصة مستقلة عن الدولة (...)»، ويضيف: «أمّا خارج المناطق الدرزية والمارونية، فكانت سيطرة فخر الدين مجرد التزام من الدولة تدعمه قوة الأمير العسكرية»[١٠].

على أن هذا التوصيف للواقع من خلال القراءة الدقيقة والمقارنة للمصادر، لا يمنع كمال الصليبي من إعادة الاعتبار إلى الفكرة (فكرة فخر الدين)، ولكن كأسطورة (Mythe) لها دورها في أسطرة التكوّن التاريخي للبنان الحديث، «بدأت هذه الأسطورة صغيرة ثم نمت مع نمو لبنان حتى أصبح فخر الدين في نظر اللبنانيين اليوم رائد الاستقلال اللبناني ورمز الوحدة الوطنية»[١١].

لكن ما يسكت عنه هذا الاستنتاج الذي يتوصل إليه كمال الصليبي في مقالته «فخر الدين والفكرة اللبنانية» (١٩٧٠)، هو أن هذه الأسطورة لا يجمع حولها اللبنانيون كصورة وطنية جامعة، أو كتاريخ وطني جامع. وهذا ما يقودنا إلى البحث في المسألة الثانية التي أشرنا إليها، كيف يتصوّر اللبنانيون ماضيهم؟

٧ المصدر نفسه، ص ٩١ - ٩٢.
٨ المصدر نفسه، ص ٩٥.
٩ المعلوف، ص ٩٤ - ٩٥.
١٠ المصدر نفسه، ص ١٠٩.
١١ المصدر نفسه، ص ١١٠.

كيف يتصور اللبنانيون ماضيهم؟

هذا ما يحاول كمال الصليبي أن يجيب عنه في كتابه **بيت بمنازل كثيرة: الكيان اللبناني بين التصوّر والواقع**[١٢].

يستعيد كمال الصليبي صورًا من تواريخ الطوائف اللبنانية، تتناول أصولها ومواقع سكنها وأدوارها وصراعاتها السياسية، ونبذًا مختصرة عن خصائصها المذهبية والعقيدية. وهو في تناوله لهذه الصور يقدّم لوحة توليفية تختزل ما كان قد بحث فيه ووسّعه في كتاباته السابقة المتخصصة، أي **منطلق تاريخ لبنان** الذي ركّز فيه على معطيات التاريخ الوسيط (الإسلامي)، و**تاريخ لبنان الحديث**، ومقالات أخرى متخصصة بنقد المؤرخين الموارنة.

ولعل أهم ما في هذا الكتاب، بالنسبة إلى سياق ما نقدّمه استكمالًا لهذا المبحث، الفصول التالية:

– **الإمارة المتصوّرة**، حيث يستعيد نقده للتصور المسيحي الماروني للإمارة، فيميز بين التصوّر الأسطوري الأيديولوجي، ومعطيات الواقع التاريخي.

– **الوطن الملجأ**، حيث يمارس نقدًا لنظرية الأب لامنس التي تقول بالجبل – الملجأ.

– **لبنان العثماني: ما خصوصيته؟** حيث يرى أن لا خصوصية مميزة له من بقية المناطق العربية.

– **انبعاث فينيقيا**، النظرية التي برزت أيضًا لدى بعض المؤرخين الموارنة في مرحلة الانتداب والاستقلال وتقول بالأصولية الفينيقية للبنان – فيتناولها كمال الصليبي بالنقد لأنها تقطع مع المرحلة الإسلامية قطعًا مفتعلًا وغير تاريخي.

– **التجربة والخطأ**، حيث يبرز دور نخب مسيحية وإسلامية – سنية معتدلة اقتربت بعضها من بعض لتنشئ ما سيسمّى «الميثاق الوطني» الذي ما لبثت تجربته أن وقعت في أخطاء التطرف والشطط جرّاء اختراق الطائفيات والعشائريات والمحسوبيات، فكان الخلل والتفاوت في التطور الاقتصادي والاجتماعي الذي أوصل إلى سنة ١٩٧٥.

ويختم كمال الصليبي كتابه بفصلين ختاميين: **الحرب على تاريخ لبنان** و **البيت والمنازل الكثيرة**.

في هذين الفصلين يقدّم كمال الصليبي رؤيةً لكيفية النظر إلى تاريخ لبنان. ويتلخص هذا المنظور بالنقاط التالية:

– **لا يمكن لطائفة أن تفرض نظرتها إلى تاريخ لبنان على الطوائف الأخرى**. وتستعرض هذه النقطة ثلاث تجارب طائفية فشلت في كتابة تاريخ مدرسي: تجربة إسلامية سنية قام بها أستاذان من كلية المقاصد هما زكي النقاش وعمر فروخ سنة ١٩٣٥؛ إذ ألّفا معًا كتابًا بعنوان **تاريخ سورية ولبنان**، جرت فيه تعرية لبنان من كل تاريخية خاصة به خارج الإطار العربي – السوري[١٣].

– تجربة مسيحية قام بها أستاذان هما أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني سنة ١٩٣٧، فنشرا كتاب **موجز تاريخ لبنان**، وهو «مؤلَّف بالغ بالتشديد على الطابع الخاص للبنان، حتى أنه لم يكن هنالك مسلم واحد مستعد للقبول به»، كما يقول كمال الصليبي[١٤].

١٢ كمال سليمان الصليبي، **بيت بمنازل كثيرة: الكيان اللبناني بين التصوّر والواقع**، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٩٠).
١٣ المصدر نفسه، ص ٢٥٣.
١٤ الصليبي، **بيت بمنازل كثيرة**، ص ٢٥٣.

– تجربة درزية متأخرة جرت في غضون الحرب الأهلية في لبنان (في الثمانينيات من القرن الماضي)، حيث اعتُمد «في مدارس الشوف السرد الدرزي الجديد لتاريخ لبنان، وحيث أجريت تعديلات في منهاج الدراسة تتفق مع الروحية السياسية للجماعة الدرزية»(١٥)، وكان ذلك في إثر تحطيم تمثال الأمير فخر الدين المعني في بعقلين سنة ١٩٨٣، كردّة فعل على «التمجيد المسيحي» لهذا الأخير(١٦).

ويخلص كمال الصليبي إلى القول إنه **لا بد من حملة تنظيف عامة في بيوت العناكب** المنسوجة داخل البنى الطائفية والمذهبية المختلفة في البلاد لإزالة جميع الأحكام المسبقة والأحكام المسبقة المضادة المتعلقة بماضي لبنان وماضي العرب. ويقصد بالتنظيف هنا، نقد النظريات المختلفة التي قدّمتها الطوائف اللبنانية، أكان من وجهة نظر القومية العربية الدمجية أم من وجهة نظر القومية اللبنانية التي تسعى إلى البحث عن الخصوصية، أكان البحث في الفينيقية أو الإمارة أم في نظرية الملجأ.

ويخرج من هذا النقد بثلاثة استنتاجات تتصل بإعادة النظر في التاريخ اللبناني:

– **الاستنتاج الأول** هو أن تجربة الحرب الأهلية في لبنان أثبتت بما لا يقبل الشك، أن أي طرف من اللبنانيين لا يمكن أن يفرض رأيه بسهولة على الطرف الآخر.

– **الاستنتاج الثاني** هو أن التجربة أثبتت منذ سنة ١٩٢٠ حتى اليوم أن استمرار وجود لبنان كدولة مستقلة ذات سيادة داخل حدوده الراهنة أمر ممكن، وبغضّ النظر عمّا إذا كان هناك شيء اسمه لبنان قبل سنة ١٩٢٠ أم لا. وهذا يعني أنه ما عاد هناك حاجة **إلى اختراع تاريخ خاص للبنان ما قبل هذا التاريخ**.

– **الاستنتاج الثالث** هو أن العالم العربي أصبح يقبل بالجمهورية اللبنانية كما هي، ويفهم البنية الحسّاسة للمجتمع اللبناني، وهذا يعني أن التسليم بعروبة لبنان – إلى الحد الذي قد يكون فيه هذا المفهوم صحيحًا – ما عاد يشكل خطرًا على سيادة البلد ووحدته(١٧).

خلاصة موقفه من التاريخ وعلاقته بالحاضر والمستقبل هي أنه لا يمكن بناء وطن دولة على تاريخ سياسي مختلَف فيه؛ فلا بد من الإقرار والاعتراف بهذا الاختلاف على قاعدة البحث التاريخي الموصل إلى حقائق تاريخية وإن تكن هذه الحقائق لا تحمل معاني الوحدة الوطنية، وهي لا تحملها أصلًا. بناء عليه، يطرح كمال الصليبي على اللبنانيين – كجماعة سياسية – المهمة التالية: «عليهم أن **يعرفوا بدقة** من هم وما ارتباطهم بالعالم المحيط بهم. لهذا عليهم أن يعرفوا بدقة **لماذا هم لبنانيون وكيف أصبحوا لبنانيين، وهم لم يكونوا في الأصل إلّا مجموعة من الطوائف المتفرقة صودف تواجدها في بقعة واحدة من الأرض**. وإن لم يفعلوا ذلك – وبغضّ النظر عن الطريقة التي سيصلح بها الشجار الحالي في لبنان – فإنهم سيستمرون في البقاء مجموعة من العشائر البدائية المتنافرة أصلًا، تسمي نفسها **عائلات روحية** دون أن يكون لها بالضرورة أية علاقة بالروحانيات...»(١٨).

١٥ المصدر نفسه، ص ٢٥١.

١٦ نضيف أيضًا إلى المحاولات التي يشير إليها كمال الصليبي المحاولات التي جرت بعد الطائف (إقرار وثيقة ١٩٩٠). الأولى عندما كان منير أبو عسلي رئيسًا للمركز التربوي في لبنان، وقد أنجزت المحاولة بعضًا من المخطط الذي اقترحته اللجنة، غير أن وزير التربية عبد الرحيم مراد أوقف العمل بالكتب التي أنجزت بحجة مساس بعضها بـ«عروبة لبنان»، والثانية في عهد وزارة حسن منيمنة، حين أنجزت اللجنة مخططًا كاملًا لكتب التاريخ في المراحل الثلاث: الابتدائية والمتوسطة والثانوية. هذا المخطط لا نعرف مصيره، لكن ما نعرفه أن المشروع تعثّر أيضًا بسبب احتجاجات أصوات حزبية مسيحية على حصر المقاومة في المقاومة الوطنية ضد احتلال إسرائيل واستبعاد «مقاومات أخرى» من التدريس.

١٧ الصليبي، **بيت بمنازل كثيرة**، ص ٢٧٣.

١٨ المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

لكن السؤال المغفل أو المسكوت عنه في هذا المشروع الراهن هو التالي: **ما هي شروط «الحاضر» التي تمكّن من تصحيح الأحكام المسبقة للوصول إلى المعرفة الدقيقة (الصحيحة)**، أي «العلمية» والتي يطلبها المؤرخ كمال الصليبي من «اللبنانيين»؟ هل يطلبها منهم كـ«طوائف» أو كأفراد ومواطنين، أو كمؤرخين من أهل الاختصاص؟ وفي الحالة الأخيرة، ما العمل إذا اختلفت المدارس والمناهج والمفاهيم ما بين المؤرخين أنفسهم؟

لنحاول الإجابة عن هذا السؤال المركّب بتفحص الموضوع من زاويتين: **زاوية المؤرخ المحترف (المتخصص)**، وينطبق هذا على المؤرخ نفسه، فكيف توصل كمال الصليبي إلى هذه المعرفة التي يودّ أخيرًا تعميمها والنصح بها؟ **وزاوية الثقافة التاريخية العامة**، وفي هذه الحالة ما الفارق في أن يعرف المواطن ماضيه من موقع المواطنية في دولة – وطن (دولة مواطنين)، وتعرف «الطائفة» تاريخها كـ«جماعة موحّدة»، وبأي صفة؟ بصفتها الدينية أم بصفتها السياسية، إذا جاز التعبير؟

من زاوية المؤرخ المحترف: كمال الصليبي بين التاريخ التجريبي (الإمبيريقي) والتاريخ المفهومي

ثمة من يطرح السؤال التالي: في أي مدرسة من مدارس التاريخ تقع مقاربات كمال الصليبي في تناوله لتاريخ لبنان الحديث؟ نستعين في الإجابة عن هذا السؤال بمعطى مساعد يتمثّل في تصريحه الذي استشهدنا به عندما طوّر كمال الصليبي رأيه في طبيعة الإمارة في الجبل: كيف حصل الانتقال لديه من المعرفة القائمة على «الإتباع» كما يقول (أتبع غيري في الاعتقاد) إلى المعرفة المحققة القائمة على «التوسع في المعلومات عن طريق البحث والممارسة للمنهج التاريخي العلمي».

يُعبر الاعتراف أولًا وبمعيار الأخلاقيات العلمية عن صدقية عالية وأخلاقية مهنية رفيعة لدى مؤرخ كبير. ويعبّر ثانيًا عن انتماء إلى منهج يصفه بـ «ممارسة المنهج التاريخي العلمي»، وهذه الممارسة هي أداته للعبور من المعرفة التقليدية إلى المعرفة العلمية، فما هي ركائز وأبعاد هذه الممارسة؟ وما كانت ركيزتها عند كمال الصليبي عندما يمارس التأريخ للبنان الحديث؟

حين التفكر في هذا السؤال أستحضر بعدين من أبعاد المنهج التاريخي، أو بتعبير أدق وأشمل أيضًا «**التفكير تاريخيًا**»: **أولًا** بُعد التجريبية في الممارسة التأريخية، و**ثانيًا** بُعد المفهومية في هذه الممارسة، فأي بُعد هو الغالب في ممارسة كمال الصليبي للتأريخ اللبناني (وأقصد هنا التأريخ للبنان الحديث، ولا أتطرق إلى جهود كمال الصليبي العظيمة في التاريخ القديم والدراسات التوراتية)؟ فهذا حيّز خارج عن اختصاصي أولًا، وهو مجال أعتقد ثانيًا أن كمال الصليبي أبدع فيه عالميًا، وإنجازه العلمي في هذا المجال يفوق بأهميته الإنجاز في مجال الدراسات التاريخية اللبنانية.

واضح من خلال متابعته الدقيقة للمؤرخين اللبنانيين، ولا سيما المؤرخين الموارنة، وتدقيقه في رواياتهم، ومقارنة بعضها ببعض، ونقدها من زاوية الزيادة أو النقصان، الأقدمية أو الإضافة، القرب أو البُعد، المعقولية أو عدمها، أن كمال الصليبي ينتمي إلى المدرسة الوضعانية التجريبية في التأريخ، وهي المدرسة التي تجعل «الحقيقة» تنطق من خلال نقد كمّ من الوثائق – أي المصادر الأولى وحدها. لكن «الحقيقة» في هذه الحال تظل مرهونة بجهد اكتشاف مزيد من المصادر، وبتوسّع في المعلومات لا ينتهي. ومن هنا نفهم طول مسار المعرفة التاريخية التجريبية عند كمال الصليبي عندما يقول في شأن التاريخ للبنان: «كنت في

السابق.. أتبع غيري في الاعتقاد (...) فلما توسعت معلوماتي (...)»، أي إن معلوماته توسعت عن طريق الاطلاع على المصادر الأولى (الوثائق)، فأين يقع أو «يتموضع» الإشكال المعرفي عند كمال الصليبي؟

كان فرنان بروديل قد واجه مشكلة التوسع الكمي في الوثائق ومعلوماتها حين كتابة أطروحته الشهيرة عن المتوسط، إذ وجد نفسه أمام كم هائل من المصادر (Les Sources) التي جمعها من أرشيفات البلدان المتوسطية، كما وجد أن الاشتغال عليها يقتضي عشرين عمرًا من حياته، أو عشرين مؤرخًا من أمثاله[19]. فكيف حلّ بروديل هذا الإشكال؟ لقد فعل ذلك من طريق ما يمكن أن أسمّيه «ثقافة المفاهيم» التي تساعد على رسم الإطار النظري للموضوع، أي إنه أدخل البُعد الثاني، البُعد المفهومي في الممارسة التأريخية. ولا غرابة في ذلك، فهو من رواد المدرسة التاريخية الفرنسية الجديدة التي تجاوزت المدرسة التاريخية التجريبية المنهجية، ببنائها جسورًا عابرة ما بين الأنظمة المعرفية لعلوم الإنسان والمجتمع. لقد بنى بروديل جسورًا ما بين الاقتصاد وعلم الاجتماع والفلسفة والسياسة والإثنولوجيا والتاريخ الحضاري العالمي المقارن، فأدخل **مفهوم التأريخ للمدى الطويل**، ومفهوم نسبية سرعة الأزمنة التاريخية بتأثير نظرية النسبية، وميّز بين الزمن الجغرافي شبه الثابت (علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية) والزمن الاجتماعي البطيء الوقع والزمن السياسي المتسارع على السطح (التاريخ الحدثي)، فكانت النتيجة إجراء تلك المصالحة الإبيستيمولوجية بين بنيوية الإثنولوجيين لدى ليفي ستراوس، وبنيوية المؤرخين الجدد (الحوليات) لدى بروديل، فساعد هذا البناء النظري - المفاهيمي على إعادة بناء طبقات ثلاث من الأزمنة التاريخية تقاطعت وتفاعلت في «قرن طويل» هو القرن السادس عشر المتوسطي، موضوع بردويل الذي جمع فيه ما بين الممارسة التجريبية والبناء النظري والمفاهيمي لهذا القرن.

أرجّح هنا أن هذا البُعد النظري في الممارسة التأريخية اللبنانية لدى كمال الصليبي كان غائبًا، أو كان قليل الحضور. وهذا الغياب أدّى في رأيي إلى أن يتأخر كمال الصليبي في اكتشاف نظام الالتزام في الدولة العثمانية وانطباقه أيضًا على جبل لبنان والإمارات المحلية والأهلية فيه. كان يمكن مثلًا الاطلاع على مفهوم الإقطاع في الإسلام، وهو غير الفيودالية في التاريخ الأوروبي الوسيط، وكان يمكن الاطلاع أيضًا على نظام التيمار في التاريخ العثماني، هذا ناهيك بفائدة المفاهيم الخلدونية بشأن العصبية ونشأة الدولة و«ولاية الطرف» ومفهومي الاستتباع والولاء ما بين العصبيات، وكذلك كتب الخراج والأموال والأحكام السلطانية في الإسلام، قبل أن يكتب كتابه **تاريخ الإمارة اللبنانية**.

كان يمكن أن تشكّل المعرفة المسبقة لهذا كله مدخلًا وإطارًا نظريًا لفهم طبيعة الإمارة والأمير، لا في جبل لبنان وحده، بل في كل المناطق العربية، وقبل انتظار «التوسع في المعلومات» الوثائقية اللبنانية أو العثمانية لدى كل من تلميذيه عدنان البخيت وعبد الرحيم بوحسين؛ فثمة دينامية جدلية مسرّعة للمعرفة إذا ما اقترن البُعدان في المعرفة: البُعد التجريبي والبُعد المفاهيمي.

هذا، ويمكن الإشارة، للتدليل على وفرة المراجع العالمية والعربية العامة المتعلقة بهذه الموضوعات والمفاهيم، إلى العديد منها، ولا سيما في ما يخص منها المُلكية والأرض وإدارتها وجباية ضرائبها، وعلى سبيل المثال:

- كلود كاهين، في مبحثه عن **الإقطاع في الإسلام**.

19 Fernand Braudel, *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 4 éd. (Paris: A. Colin, 1979).

- عبد العزيز الدوري في أطروحته عن **التأريخ الاقتصادي في العراق في القرن الرابع الهجري** (صدرت في أربعينيات القرن العشرين).

- عشرات الأبحاث التي قام بها الخبراء الفرنسيون بشأن أشكال الملْكية الزراعية والسلطة والديموغرافيا في بلاد الشام في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته (جاك ولرس ولاترون وآخرون).

هذا ناهيك بأعمال مؤرخين أتراك لاحقين، أمثال دويتشيوغلو وخليل ايناجيك في أعمالهما المتعددة عن التاريخ الاقتصادي العثماني.

عربيًا ولبنانيًا، وفي إطار علاقة الصليبي بالآخرين، أجزم بأنه كان على خلق عظيم، وعلى نبل في التعامل الإنساني كبير، لكن علاقته بالإنجاز التاريخي - العربي، وبصورة أخص بالإنجاز التأريخي اللبناني، ولا سيما المكتوب بالعربية - كانت على ما أرجح ضعيفة، ولا أدري ما السبب، لعلها جاذبية الثقافة الأميركية السائدة في أجواء الجامعة الأميركية ذات الاعتداد بالذات وبمركزيتها الثقافية وسيادتها ومرجعيتها اللغوية العالمية. مظاهر هذه المركزية تبدو في أكثر من مظهر ومجال، وأبرز هذه المظاهر استنكاف معظم باحثيها وأساتذتها بشكل عام عن الاستشهاد بمراجع لبنانية وعربية (باللغة العربية)، وإن يكن لهذه المراجع فضل السبق في الزمن وفي الإنجاز المعرفي.

هذه الظاهرة تنطبق، للأسف، على كمال الصليبي، ولا سيما في كتابه **بيت بمنازل كثيرة**؛ إذ لا يمثّل في الاستشهاد في سياق الكتاب عمّن أنجز هذه الموضوعة أو تلك من تاريخ لبنان إلّا تلامذته.

ومع كل الاحترام والمحبة لتلامذته المؤرخين الذين يستحقون فعلًا كل تقدير، فإن إغفال أسماء مؤرخين لبنانيين بدأوا بالبحث والكتابة منذ سبعينيات القرن الماضي، ثم أضحت كتاباتهم على درجة من العالمية «رغم لغتها العربية»، قد يستدعي بعض الاستغراب، بل إن اختصار دور بعضهم واختزاله في ذهنه بالعبارة اليتيمة التالية «تلامذة دومنيك شفاليه» قد يستدعيان أكثر من استغراب[٢٠]. بل إني أستغرب أيضًا إغفال ما أنجزه عادل إسماعيل باللغة الفرنسية في أطروحته «نهوض الإقطاعية وأفولها في لبنان (١٨٤٠ - ١٨٦٠)»، وقد صدرت في أواخر الخمسينيات تحت عنوان: Histoire du Liban: Redressement et declin du feodalisme libanais.

خلاصة القول هنا أن لا مشكلة بين مؤرخين محترفين بشأن نظرتهم إلى الماضي، فسواء توصّل هؤلاء إلى حقائق متماثلة أو مختلفة، وسواء توصلوا إلى هذه الحقائق تجريبيًا، أي عبر التوسّع التدريجي في الاطلاع على المصادر (كما فعل كمال الصليبي مثلًا) أو عبر استخدام مفاهيم ونظريات اجتماعية وفلسفية مساعدة، فإن مقاربة الحقيقة التاريخية تبقى مسعىً معرفيًا نسبيًا، يقترب أو يصيب أو يبتعد، يتأخر أو يبطئ أو يسرع، غير أن المهم أن لا يُوظّف التاريخ في الصراع السياسي الداخلي الراهن، وأن لا تحتويه أو تسوده النظرة الأنكرونكية للأزمنة التاريخية، أي خلط زمن بزمن آخر، كالتاريخ للماضي بمصطلحات الحاضر ومفرداته وصوره، أو كالتعامل مع الحاضر بذاكرة الماضي ومخيالها.

---

٢٠ يقول: «ولقد قام كل من دومنيك شفاليه وتلامذته في باريس، وليلى فواز في جامعة هارفرد، ومروان بحيري في الجامعة الأميركية بأبحاث تقدم إيضاحات مهمة حول تطورات جبل لبنان وبيروت في القرن التاسع عشر»، انظر: الصليبي، **بيت بمنازل كثيرة**، ص ٢٠٩.

من زاوية الثقافة التاريخية العامة: وعي التاريخ بصفة مواطن أو بصفة طائفة؟

عندما يدعو كمال الصليبي «اللبنانيين» (هكذا بالجمع) إلى تنظيف بيوتهم من «العناكب»، أي من التشوهات التي أدخلتها الطوائف على تواريخها، فإنه لا يفرق - كما يبدو لي - في الدعوة بين «لبنانيين» يُفترض مبدئيًا أنهم مواطنون، و«طوائف» يُفترض مبدئيًا أيضًا أنها جماعات دينية أو إثنية لا جماعات سياسية أو أحزاب. فإلى من يوجه كمال الصليبي الدعوة: إلى اللبنانيين كمواطنين أم إلى «الطوائف»؟ وبأي صفة: بالصفة الدينية - المذهبية أم بالصفة السياسية؟

أرجّح أن كمال الصليبي يذهب مذهب التوجه إلى الطوائف كجماعات، مازجًا بين خصوصياتها الدينية والمذهبية وتطلعاتها السياسية، فيبدو أن التنظيف المرتجى لديه يقوم على معادلة ميثاقية (أيضًا): **عروبة** تهدئ من غلوها القومي الدمجي. وقد جرى هذا، برأيه، في التجربة اللبنانية وفي التجربة العربية حينما أصبح الاقتناع بالدولة اللبنانية ضرورة لبنانية وعربية مجمعًا عليها، ولبنانية تحد من المبالغة في تمجيد خصوصيتها ذات الطابع الطائفي - المسيحي.

إذن، هي استعادة لميثاقية لبنانية نجحت خلال فترة من تاريخ لبنان المعاصر، في باب **التوافق السياسي** الميثاقي، ثم ما لبثت أن اهتزت بسبب أخطاء ارتُكبت (انظر فصل: التجربة والخطأ في كتاب: **بيت بمنازل كثيرة**)، فهل لهذه الميثاقية حظ نجاح أيضًا في باب «التوافق التاريخي»، أو بتعبير أدق في باب التوافق ما بين التواريخ (تواريخ الطوائف)؟

يبدو لي أن هذه النظرة التي تماثل ما بين التوافق السياسي والتوافق التاريخي، بل التي تجعل من «التوافق التاريخي» شرطًا للتوافق السياسي، تغفل عددًا من المعطيات والحقائق التي لم تؤخذ بعين الاعتبار:

- أول هذه المعطيات ضرورة التفريق بين الطوائف ذات الخصوصيات الدينية والمذهبية من جهة والطائفيات السياسية من جهة ثانية، فهذه الأخيرة تتجسد في زعامات وأحزاب ومؤسسات وسياسات من شأنها تحويل الطائفة من حالة دينية ومذهبية وثقافية إلى حالة كيان سياسي.

- ثاني هذه المعطيات ضرورة التفريق بين الذاكرة التاريخية الجماعية والمعرفة التاريخية؛ فالذاكرة الجماعية عفوية وأسطورية بطبيعتها، وخالطة للأزمنة، بل هي مخزن نفسي جماعي يُنقص الأخبار والصور أحيانًا أو يضيف إليها أحيانًا أخرى، تزيينًا أو تشويهًا. والزينة والتشويه، كما التحسين أو التقبيح، كلها رتوش تنشأ عبر الزمن، وبفعل وطأة الحادث الراهن واستفزازاته وتحدياته واستدعاءاته التي لا تكتفي بأن يكون البشر فاعلين في الحاضر، بل مُغيّرين أيضًا للماضي، أكان باتجاه تقبيحه أم باتجاه تحسينه، تثويره أم تهدئته بحسب حركة الجدل والصراع بين القوى التي تتلبّس الهويات المختلفة. هذا في حين تنحو المعرفة التاريخية المحققة (العلمية) نحو الانفصال النسبي عن الذاكرة لتصبح هذه الأخيرة، وبالتدرج النسبي، جزءًا من اشتغال العقل التاريخي الناقد لها (للذاكرة).

الملاحَظ هنا أن سؤال السياسة يبقى في خضم هذا «الشيء» الملتبس بين الطائفة والطائفية، وبين الذاكرة والتاريخ، وبين الحقيقة والأسطورة، صامتًا أو مغيبًا. يُبرز لنا كمال الصليبي «حقائقه التاريخية»، ويقدّم تمنياته ونصائحه إلى اللبنانيين الذين يجب أن يعلموا «كيف أصبحوا لبنانيين منذ العام ١٩٢٠» ويحذرهم من أنهم إذا لم يفعلوا ذلك سيظلون عشائر وقبائل....

حسنًا، لكن أين هو سؤال السياسة الذي يتجنّبه كمال الصليبي، وهو: من المسؤول عن التجهيل والتشويه وبناء بيوت العناكب، أو إدخالها إلى منازل اللبنانيين؟ أهو لاهوت الطوائف أم علم كلامها أو فقهها؟ أم سياسيوها، ومن هم؟ أهو تاريخ المِلل والسلطنات والعائلات الذي ساد خلال قرون ماضيه، أم هو تاريخ نظام سياسي حديث ومعاصر وأشكال محددة من ممارسة السلطة وتوزيع الثروة وسياسات زبونية محددة في الاقتصاد والتنمية والتعليم... إلخ؟

أسئلة غائبة أو مغيّبة، لكن ما يفصح عنه التفكير التاريخي عند كمال الصليبي هو أنه يراهن على التفريق بين السياسة والتاريخ، جاعلًا نظافة البيت الأول (التاريخ) شرطًا لسلامة السياسة وصحتها. وقياسًا على هذا المنطق، يصبح شرط «تنظيف الماضي» شرطًا لنظافة الحاضر.

يبدو لي – ومهما يكن من أمر منطقية هذا التفكير، شكليًا – أن الهرم التاريخي مقلوب هنا على رأسه. فما ينبغي طلبه ليس تنظيف بيوت الطوائف (أي تواريخها) ليستقيم أمر الدولة – الوطن، بل تنظيف السياسات أولًا بالبرامج والخطط لبناء دولة – وطن، وتنشئة مواطن منفتح على كل المعارف وعلى كل الثقافات، ومتفهّم لخصوصيات الطوائف الدينية وذاكراتها التاريخية.

عبثًا حاولت التجارب التي يحكي الصليبي حكاياتها في كتابه **بيت بمنازل كثيرة** أن تنظف البيت المنشود، لأنها انطلقت جميعها في رأيي من الدائرة المغلقة: دائرة الطوائف المستدخلة في الذاكرات الجماعية التي صنعتها الطائفيات السياسية عبر مؤسساتها و«مؤرخيها» وإخبارييها وسياسييها. ورأيي هو أن من ضروب العبث تنظيف الصورة بسياسات طائفية، أي بسياسات غير نظيفة.

والواقع أن سياسات الحاضر هي الفاعل الأول في سياسات العلم والثقافة والبحث والتربية والتثقيف، وفي التأسيس لبيئة علمية حاضنة ومشجعة لإعادة النظر في التاريخ، لدرسه والتنقيب فيه والحفر في طبقاته، لا عبر نزع قشرة ما علق به من خيوط عناكب طائفية فحسب، بل عبر كشف حُجُب وأقنعة طائفية وغير طائفية، بل أيضًا أيديولوجية ذات أنسجة قومية أو ماركسية أو ليبرالية. عندها، ومع البيئة العلمية الحاضنة، لا يحتاج العمل السياسي ولا السياسات وبرامجها إلى تاريخ تجري «أسطرته» أو تشويهه لمصلحة حزب أو كيان طائفي سياسي، كما أنه لا يحتاج إلى دين يجري استخدامه في عملية الاستقواء السياسي. ذلك أن استخدام التاريخ كصور محفزة ومستثيرة لذاكرة جماعية طائفية راهنة يماثل تمامًا استخدام الدين في الاستقواء السياسي.

لذا، تبدو مطالبة الطوائف بتنظيف تواريخها بمعزل عن علمنة السياسة ومدنيتها وكأنها الدوران في الحلقة المفرغة، وفي حال كمال الصليبي كأنها مطالبة «حكيم» معتزل ومستقيل من السياسة واسى نفسه وواسى أمثالنا ممن اعتزلوا السياسة فشلًا أو تعبًا أو يأسًا، ولكن ليس «حكمةً». ذلك أن كما لبيت الحكمة أو لبيت الله منازل، فإن للتاريخ أيضًا أبوابًا ومنازل. وباب تنظيفه ليس باب الطوائف، ، بل إن الباب والمنزل هما سياسات حكيمة تنشد بناء دولة – وطن، ودولة مواطنين. عندها، لا همَّ إن اختلفنا في الثقافة التاريخية العامة حول صورة فخر الدين أكان أميرًا وطنيًا أم ملتزم ضرائب. فكما توصّل كمال الصليبي تدريجيًا وعبر البحث العلمي المتراكم إلى حقيقة تقول إن فخر الدين ليس إلّا ملتزم ضرائب وكان غيره قد سبقه إلى ذلك، فإن المعرفة التاريخية يمكن أن تكون حرّة ومفتوحة على جميع الأبواب، ومستضافة في جميع «المنازل». ليس الماضي سجنًا للسياسة أو راسمًا لها، وليست هي نتاجه الحتمي، وليست الذاكرة الجماعية تاريخًا ثابتًا، وإنما هي جزء من التاريخ متغير ومتحوّل، وصانع التاريخ ليس الماضي، وإنما هو سياساته في الحاضر.

إدريس الخضراوي *

السرد موضوعًا للدراسات الثقافية

نحو فهمٍ لعلاقة الرواية بجدلية السيطرة والمقاومة الثقافية[1]

إن سؤال العلاقة بين النقد والأدب أعمق من أن يُختزَل في حدود الاشتغال على دراسة العناصر التي تجعل من عمل ما عملًا أدبيًا أو على المعاني المتعددة واللانهائية، فهو يمتد بالقدر نفسه إلى الفضاء الذي فيه يتشكل الأدب وكذلك الوعي به، أي إلى الاهتمام بالمحتّم في تكوّن الثقافة وأنساقها، وهو ما يقتضي وضع الأدب في سياق أوسع. ترمي هذه الدراسة إلى إظهار الإضافة التي تقدمها الدراسات الثقافية في هذا النمط من الاشتغال المنفتح الذي يستند إلى فرضيات جديدة تعتبر الأدب والرواية بشكل خاص ممارسة ثقافية يتطلب بناء المعرفة بها قدرة على تكليم ذلك المجهول الذي يثوي خلف الدلالة المباشرة. وهذا ما يقتضي، إلى جانب الاهتمام بخصوصية النص كخطاب لغوي جمالي، وعيًا بالسياق الثقافي الواسع الذي يتحقق فيه، وذلك من أجل إنارة النص وتسليط ما يكفي من الضوء عليه حتى يكشف عن الأنساق المضمرة فيه.

هذا التحليل الثقافي يتم التفكير في أدواته ومفهومه للخطاب الأدبي انطلاقًا من الأعمال النقدية لإدوارد سعيد الذي يتعيّن بوصفه من أبرز النقاد الثقافيين الذين أثّروا الدراسات الثقافية. لذلك، فإن منهجية القراءة الطباقية التي استند إليها في تفكيك نظم الإمبريالية والمقاومة الوطنية المعارضة للهيمنة، وانعكاس أنساق الهيمنة والمقاومة في الثقافة، هذه المنهجية لا تجترح كوى جديدة في تلقّي الأدب فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى الإلماع إلى الرهانات الإنسانية لهذا النمط من التحليل. إنه رهان البحث عن فضاء ثالث يتعيّن أفقًا للتعددية والحوارية والثراء الإنساني.

* أستاذ التعليم العالي، جامعة القاضي عياض – أسفي.

١ لا شك في أن مفهوم السّرد يتسم بالعمومية بحيث يمكن أن يحتمله الكثير من الممارسات؛ فالسرد يمكن أن تحتمله اللغة المنطوقة، شفوية أكانت أم مكتوبة، وأن تحتمله الصورة، ثابتة أكانت أم متحركة، والإيماء. وهو يحضر في الأسطورة وفي الحكاية الخرافية وفي الحكاية على لسان الحيوانات وفي الخرافة وفي الأقصوصة والملحمة والتاريخ والمأساة والدراما والملهاة واللوحة، وفي النقش على الزجاج، وفي السينما والمحادثة (رولان بارت). لكن هذا المفهوم يرد في هذا البحث في إطار التصور الحديث للسرد الذي برز منذ الستينيات انطلاقًا من الأبحاث التي تكرّست حول الاشتغال على التقصي في المكوّنات الداخلية للرواية، وذلك في إطار الشعرية (Poétique) التي تستوعب السرديات (Narratologie) والسيميائيات السردية (Sémiotique narrative). وقد تطور هذا المفهوم خلال أواخر السبعينيات من خلال التعرّف إلى أعمال المنظّر الروسي ميخائيل باختين، وذلك في إطار ما يسمّى النقد الحواري (La Critique dialogique)، وكذلك أبحاث إدوارد سعيد في النقد الثقافي المقارن، خصوصًا تلك التي استند فيها إلى مفهوم القراءة الطباقية الذي يجمع بين تفكيك آليات السيطرة في الخطاب الثقافي للإمبريالية وقراءة المقاومة الوطنية للإمبريالية وانعكاسها في الثقافة.

تمهيد

منذ العقدين الأخيرين من القرن الماضي، أصبح السّرد الأرض المشتركة التي يلتقي عليها الكثير من النظريات والتيارات النقدية والفكرية والفلسفية؛ إذ من بين المحدّدات إثارة النقاش في ما يتصل بالشرط ما بعد الحداثي الذي يُبرز الارتياب والشك في أشكال السّرد الموروثة عن الماضي التي تحيل إلى واقع بانيها أكثر ممّا تحيل إلى واقع الآخر، وإعادة النظر في العلاقة الذات/ الآخر وتحريرها من شرك الفرضيات التي يستحكم بها هاجس توكيد التفوق الغربي، الأمر الذي أتاح تبلور منظور مغاير للتفكير في الهويات الثقافية يتعالق فيه سرد الذات بالآخر الذي به تغتذي وتتجدد. وإذا كان هذا التعدد في الخلفيات النظرية والمنهجية التي انطلاقًا منها يتمّ هذا التفكير، يكشفُ الثراء والغنى الثقافي والاجتماعي للممارسة السردية، فإنه من جهة أخرى يُلمع إلى التحولات التي حدثت في حقل دراسة الرواية منذ أن اتضحت لعلوم السّرد الكلاسيكية صعوبة الاشتغال على هذا الموضوع انطلاقًا من مظهريه الشكلي (Formel) والوظيفي (Fonctionnel) فقط، وهذا ما حتّم عليها الاستفادة من الإضافات التي كانت تبلورها العلوم الاجتماعية والدراسات الثقافية والتاريخية، من خلال التركيز على قضايا وأسئلة كانت مغيبة قبل هذه الفترة. ويتلخص هذا التفكير في السّرد بشكل مختلف من خلال إعادة النظر في المفاهيم السابقة المؤسّسة على الفصل بين السّرد والتجربة المعيشة، وعلى قصر السّرد على الخيال[٢].

لقد اقتضى هذا إذًا إعطاء الاهتمام للتمفصل بين الثقافي والإنساني في مختلف أبعاده؛ إذ أضحى السرد الفضاء المميز الذي ينكشف فيه «أسلوب حياة الناس» (ريموند ويليامز) وكذلك التجربة البشرية (بول ريكور) عندما تأخذ شكل الحبكة السردية، إذ من دون ذلك لا تكون تلك التجربة سوى خرساء وفاقدة للشكل. فالفرد لا يعثر على هويته إذا لم يستطع أن يتشكل داخل ما يرويه. وإذا كان هذا يبدو صحيحًا على صعيد الفرد، فإنه يبدو كذلك على صعيد الجماعات وعلى صعيد الأمم والشعوب. وهذا ما يتجلى من خلال حاجة الأفراد والجماعات إلى إنتاج ضروب السّرد والمحكيات وإعطائها أبعادًا تتعدى مجالات الإحالة إلى الفردي إلى الارتباط بالجمعي الكامن في صميم التجربة الإنسانية على النحو الذي يستفاد من كتاب **الأمّة والسّرد**[٣] الذي حرّره هومي بابا. إن أحد مظاهر التحوّل في هذا الفهم المتجدد للسّرد يتمثّل في كونه أضحى يتموقع في صميم التعبير عن الهوية والوجود، والنقد الثقافي للأفكار والمقولات المتصلبة التي تشوّش على تطلع الأفراد والجماعات والثقافات إلى العيش المشترك والاعتماد المتبادل.

شكلت الأبحاث المندرجة في إطار الدراسات الثقافية خلفية معرفية بالغة الثراء في هذا التناول المختلف للسّرد من منظور عابر للفروع المعرفية وعطِش إلى الترجمة بينها بشكل يُفصح عن تعريف جديد وتعاوني للعلوم الإنسانية. ها هنا يتعيّن السّرد بوصفه موضوعًا (ذريعة) لتحقيق معرفة أوسع تلامس علاقته

---

٢ من أهم المساهمات التي فتحت أفقًا جديدًا في دراسة السرد من منظور يستحضر علاقته بالتجربة البشرية، يمكن الإشارة إلى: بول ريكور: **الزمان والسرد**، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم؛ راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة ٢٠٠٨)؛ **الذات عينها كآخر**، ترجمة جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، و**الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٩).

3 Homi K. Bhabha, «Introduction: Narrating the Nation," in: Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration* (London; New York: Routledge, 2000).

بالثقافة والهيمنة. ويتجلى هذا من خلال الأعمال التي تدخل في إطار دراسات ما بعد الكولونيالية[٤] والنقد الثقافي التي كان لإدوارد سعيد الفضل في تشييدها وتطويرها وصوغ أفكارها الأساسية من خلال الاشتغال على دراسة التمثيل الثقافي والمقاومة، بعيدًا عن الدائرة التي تحرك فيها البحث السّردي الحداثي[٥]. ومعلوم أن هذه المرجعية تزداد ثراء واتساعًا من خلال المساهمات التي تدخل في إطار نظرية التابع (Subalternisme) التي برزت مساهمتها قوية في الإسطوغرافيا الهندية من خلال مفكرين بارزين أمثال هومي بابا (H. Bhabha) وغاياتاري سبيفاك (G. Spivak) ورانجيت غوحا (R. Guha) وديبش شاكرابارتي (D. Chakrabarty).

مفهوم الرواية في الدرس الثقافي

الدراسات الثقافية: النشأة ومفهوم الأدب بوصفه ممارسة خطابية

تتحدد الدراسات الثقافية[٦] (Cultural Studies) بوصفها ملتقى كثير من العلوم والتخصصات، أهمها علم الاجتماع والأنثربولوجيا الثقافية والفلسفة والإثنولوجيا والسيميائيّات والأدب والفنون. وقد يوحي هذا التداخل بين علوم واختصاصات مختلفة بأن الدراسات الثقافية تحيط إحاطة شاملة بمختلف طرق دراسة الثقافة والتفكير في الأسئلة التي تطرحها، غير أن ما يفضي إليه الاطلاع على متنها هو أن ميدان الدراسات الثقافية يتعلق بمجال محدد من مجالات البحث الأكاديمي[٧].

أخذت الدراسات الثقافية في التشكّل منذ الستينيات من القرن الماضي حينما أسّس ريتشارد هوغارت (R. Hoggart) مركز برمنغهام للدراسات الثقافية سنة ١٩٦٤ وترأسه ستيوارت هول (S. Hall) في ما بعد، حيث تركز الاهتمام فيها على دراسة الكثير من الإنتاجات القولية والممارسات الثقافية باعتبارها ظواهر نصية يتعذر فهمها من دون وضعها في سياق الثقافة بوصفها مفهومًا مركّبًا يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق

---

٤ يشير مفهوم **ما بعد الكولونيالية** إلى المرحلة التي أعقبت فترة الاحتلال. بيد أن هناك باحثين آخرين، مثل أخيل جوبطا (A. Gupta) يوسّع المفهوم ليستوعب كل ما يترتب عن الفعل الاستعماري من دون أي تحديد زمني. وقريب من هذا ما يشير إليه جورج بالانديي (G. Balandier) حينما يعتبر ما بعد الكولونيالية سياقًا مؤطرًا للشرط الإنساني المعاصر؛ إذ البشر جميعًا يعيشون الوضع ما بعد الكولونيالي بأشكال مختلفة. ويُعتبر إدوارد سعيد من ألمع الباحثين في هذا المجال، بالإضافة إلى مجموعة من الدارسين من العالم الثالث المنضوين إلى إطار مدرسة التابع. ويشير جون لو أمسيل إلى أن هؤلاء الباحثين انطلقوا جميعًا من استثمار مجهود ميشيل فوكو في تفكيك العلاقة بين المعرفة والسلطة، بحيث تأخذ فكرة الاكتشاف عبر وساطة التخييل وضعًا مركزيًا في أعمالهم. انظر: Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché: Enquête sur les postcolonialismes,* un ordre d'idées (Paris: Stock, 2008), p. 16.

٥ لمزيد التوسع في النقد الموجه للمناهج والنظريات التي انتظمت في سياق الحداثة، يمكن العودة إلى القسم الأول بعنوان «انكماش أنموذج الدراسات الأدبية» في: Antony Easthope, *Literary into Cultural Studies* (London; New York: Routledge, 1991).

٦ ليس من السهل وضع تعريف دقيق للدراسات الثقافية لأن مفهوم الثقافة نفسه يتميز بكثير من التعقيد والغموض كما يرى الناقد الثقافي ريموند ويليامز. ومع ذلك، فالدراسات الثقافية ليست نظرية بما يعنيه ذلك من تجانس في المفاهيم وانتمائها أنطولوجيًا إلى حقل معيّن في المعرفة، وإنما هي مزيج من النظريات والمقاربات والأسئلة التي توظف لقراءة أنماط القوى الاجتماعية والثقافية وارتباطها بالهويات والجماعات. وهذا التداخل في النظريات والاختصاصات الذي ميّز الدراسات الثقافية هو الذي جعل منها مغامرة علمية مجددة شديدة الخصوبة والعمق، بحيث تحولت بعد خمسة عقود من الزمن إلى نسق في القراءة عابر للأوطان والثقافات والممارسات الأكاديمية. ويكفي أن نستحضر هنا بعض أعلامها أمثال: ريتشارد هوغارت وإدوارد تومبسون (E. P. Thompson) وريموند ويليامز (R. Williams) وستيوارت هول (S. Hall) وديك هابديج (D. Hebdige) وديفيد مورلي (D. Morley) وتيري إيغلتون (T. Eaglton) وإدوارد سعيد ويان أنج (I. Ang) لتتضح للباحث ملامح من تلك الأطروحة الشديدة البروز في مشهد العلوم الاجتماعية. وتتميّز الدراسات الثقافية، في اشتغالها على الأدب، بمفهومها الموسع، حيث إنها تضع الأدب في مستوى الممارسات الثقافية الأخرى التي يبدعها الإنسان بهدف التعريف بنفسه وبعلاقته بالعالم. انظر: Wilfred L. Guerin [et al.], *A Handbook of Critical Approaches to Literature,* 4th ed. (New York: Oxford University Press, 1999), p. 240.

٧ أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، **موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية**، ترجمة محمد الجوهري وهناء الجوهري (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٢٩٩.

والقانون والقدرات، وجميع العادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في المجتمع[٨]. وإذا كان ظهور الدراسات الثقافية بوصفها إشكالية مميزة قد اقترن رسميًا بمرحلة الستينيات، فإن سؤالها سبق وأن تمّ طرحه قبل هذه الفترة على نحو ما يعلّمنا هول[٩]. إنه سؤال يضرب بجذوره عميقًا في الثلاثينيات والأربعينيات، كما يلمع إلى ذلك ويليامز، إذ كان نشاط الدراسات الثقافية أكثر فعالية في تعليم الكبار[١٠].

يُعدّ كتابا **استعمالات القراءة والكتابة** (١٩٥٧) و**الثقافة والمجتمع** (١٩٥٨) لكلٍّ من هوغارت وويليامز المرجعين الأساسين اللذين نقلا الاهتمام بالثقافة من الاستخدام الشائع الذي يشير إلى الآداب والفنون فقط، إلى أفق آخر تتعيّن فيه الممارسات الثقافية، مثل القراءة، متجذرة في شبكة من الممارسات الأخرى كالشغل والحياة الجنسية والأسرية، كما يتميّز هذا الأفق باستبعاد التحليلات التي لا تأخذ بعين الاعتبار المجتمع الذي تتصل به التمظهرات الثقافية التي تدرسها تلك التحليلات، وكذلك التمييز بين «الثقافة العالمة» و«الثقافة الشعبية». ويرى هول أن هذين العملين إذا كانا قد اعتُبرا في البداية مجرد ترهين (actualisation) للاهتمامات السابقة بموضوع الثقافة، فإن القطيعة التي أحدثاها مع التقاليد الثقافية السائدة في تلك الفترة بدت على درجة كبيرة من الأهمية. ولإبراز هذه المساهمة المضيئة، يتوقف هول عند مفهومين للثقافة صاغهما ويليامز في كتاب **الثورة الطويلة**؛ فإذا كان المفهوم الأول يربطها بمجموعة من التوصيفات التي من خلالها تأخذ المجتمعات معانيها، كما تعكس خبراتها وتجاربها المشتركة، وهو تعريف إن كان يؤكد الأفكار المتعلقة بمنتوجات الثقافة وسياقاتها، فإنه يجعلها موضوع عمل جديد مفاده أن الوقائع لا تتكلم من تلقاء ذاتها، وأن ما ينتج الدلالة الشارحة أو التفسيرية، إنما هو شبكة العلاقات التي تكتنف الوقائع[١١]، فإن المفهوم الثاني يؤكد بشكل مقصود ما هو أنثربولوجي، كما يؤكد مظاهر الثقافة التي تحيل إلى الممارسات الاجتماعية[١٢]. ومن المعروف عند المتمرّسين بنصوص ويليامز أن في هذه المرحلة أضحى مفهومه للثقافة، بوصفها «أسلوب حياة»، مفهومًا ملتبسًا وأكثر تجريدية. غير أن نقطة الارتكاز ها هنا تتمثّل في إعطاء الاهتمام للسياق الذي تحدده «نظرية الثقافة» بوصفه دراسة التداخلات بين مختلف العناصر التي تكوّن أسلوب الحياة. وعلى هذا الأساس، لا يكون الهدف من التحليل الثقافي إعطاء مفهوم الثقافة الطابع الاجتماعي فحسب، بل يكون أيضًا فهم الكيفية التي يعاش بها ويُختبر التداخل بين الممارسات والتنظيمات خلال مرحلة معيّنة.

إن أهمية المساهمة التي يبلورها هول للتعريف بالدراسات الثقافية لا تتمثّل فقط في تبئير التأمل على المرجعيات الأساسية (هوغارت، ويليامز، تومسون) التي مهدت للتفكير في الثقافة انطلاقًا من البحث في ديناميّاتها، بما في ذلك العلاقة بين الثقافة والطبيعة والثقافة والمجتمع، وكذلك الفارق بين الثقافة العليا والثقافة الدنيا والاختلاف والتنوع الثقافي، وإنما تتمثّل كذلك في التحقيب الذي يقترحه للدراسات الثقافية استنادًا إلى التوسع الذي حدث في حقل فهم الثقافة ودراسة الإنتاج الثقافي بحكم انفتاح الدراسات الثقافية على البنيوية والنظرية الفرنسية التي تستوعب مساهمات لامعة لمجموعة من المنظّرين أمثال بورديو وفوكو ودولوز

٨ دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ٣١.

9 Stuart Hall, “Cultural Studies: Two Paradigms,» in: John Storey, ed., *What Is Cultural Studies?: A Reader* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1996), p. 31.

١٠ رايموند ويليامز، **طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد**، ترجمة فاروق عبد القادر؛ تحرير توني بينكني، عالم المعرفة؛ ٢٤٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩)، ص ٢١٥.

١١ آلن هاو، **النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت**، ترجمة ثائر ديب (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠)، ص ١٩.

12 Hall, p. 33.

ودريدا. فإذا كانت المرحلة الأولى قد تميزت بالفهم الموسّع للثقافة الذي يستوعب ما هو مادي وما هو رمزي من خلال التركيز على فهم الثقافة بوصفها الطريقة الكلية للحياة (ويليامز) وتأكيد التمييز بين الثقافة وما لا يندرج في إطارها (تومبسون)، وهو ما ساهم في إضاءة تجذر الثقافة في الممارسات التي تحدد تعامل الجماعات مع الوجود المادي والاجتماعي، فإن المرحلة الثانية التي طبعها ظهور البنيوية بتياراتها المتعددة قد تميّزت بالتمفصل حول مفهوم الأيديولوجيا. وما يلفت الانتباه بالنسبة إلى هول في هذه المرحلة هو المساهمة اللامعة للأنثروبولوجي كلود ليفي ستراوس، مستفيدًا من المكانة العلمية التي حققتها اللسانيات مع فرديناند دي سوسير، باعتباره المدخل الأهم لفهم المساهمة البنيوية في حقل الدراسات الثقافية، بخلاف المكانة التي تمتّع بها ألتوسير والتي لم تخل في نظر هول من محاولات جاهدة للتغطية على ليفي ستراوس واستبعاده. لقد تميزت هذه المرحلة كذلك بالعودة إلى المفاهيم الكلاسيكية للاقتصاد السياسي بشأن الثقافة، وهي عودة لا تجد سندها في كون الجوانب الثقافية والأيديولوجية قد تم التركيز عليها بما يكفي في المرحلة السابقة فحسب، بل كذلك في اعتبار السيرورة الاقتصادية والبنيوية هي أقوى أهمية في التفسير من المظهرين الأيديولوجي والثقافي. أمّا المرحلة الثالثة، فيتجلى فيها أثر فوكو بارزًا، بالإضافة إلى أثر كلٍّ من جاك لاكان ودولوز ودريدا. وقد تمثّل رهانها في الاشتغال على تفكيك جدلية العلاقة بين المعرفة والسلطة[١٣].

جليّ أن الأبحاث المندرجة ضمن الدراسات الثقافية لا تتعين فقط بوصفها تعبيرًا عن الشعور العام بالأزمة في أوروبا وأميركا من عدد من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية[١٤] فحسب، وإنما تمثل كذلك شكلًا من الرد على المناهج النقدية الحديثة المسكونة ببناء النماذج والكليات والأنساق المغلقة، أي ما يسمّيه تيري إيغلتون النظرية الأدبية «الخالصة» التي يعتبرها أسطورة أكاديمية لأن أيديولوجيتها لا تظهر في أي مكان آخر بالوضوح الذي تظهر به في محاولاتها تجاهل التاريخ والسياسة تجاهلًا كليًا[١٥]. إن ما يكتسي الأهمية في هذه المراجعة التي يقدمها إيغلتون لمفهوم الأدب والعلوم المتصلة به لا يكمن فقط في الكشف عن التحيزات الخفية واللاواعية إلى نظام السلطة في النظرية الأدبية، وإنما كذلك في المعرفة التي ينتجها بصدد النظرية الأدبية ويحدد من خلالها موقعها بوصفها ذات صلة خاصة وثيقة جدًا بالنظام السياسي، إذ ساهمت، بدراية منها أو بغيرها، في إسناد افتراضات هذا النظام وتعزيزها[١٦]. وإذا كانت الدراسات الثقافية خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي قد تميزت بظهور كثير من الدراسات الرصينة المستفيدة من كتابات ألتوسير وفوكو وفرويد وبورس وغريماس وجيل دولوز ودريدا.. كأعمال إدوارد سعيد وهومي بابا ولندا هتشن... فإن حقلها اتسع اليوم ليشمل قضايا الإعلام والدراسات النسوية ودراسات ما بعد الكولونيالية. وليس غريبًا أن يصفها أرمون ماتلار (A. Mattelart) وإريك نوفو (E. Neveu) بالمغامرة العلمية المجددة[١٧]؛ فقد أعادت الاعتبار إلى الثقافة الشعبية التي كثيرًا ما تم الزج بها في الهامش بسبب الرؤية المنمّطة التي تنكر عليها أي حضور للتجربة الإنسانية[١٨]. ولأن اهتمام الدراسات الثقافية يتكرس لتحليل العلاقات المعقدة بين الثقافة والسلطة، حيث تقترح مسارات جديدة

---

١٣ لمزيد التوسع بشأن مفهوم هول للدراسات الثقافية انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

١٤ انظر تحليلًا لهذه التحولات وأثرها في الجدالات الغربية الدائرة حول الثقافة في: إليزابيث سوزان كساب، **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢)، ص ٣٧١.

١٥ تيري إيغلتون، **نظرية الأدب**، ترجمة ثائر ديب (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٦)، ص ٣١٠.

١٦ المصدر نفسه، ص ٣١٢.

17 Armand Mattelart et Erik Neveu, *Introduction aux cultural studies*, Repères: culture, communication; 363, nouvelle éd. (Paris: La Découverte, 2008).

18 Easthope, p. 4.

للتفكير تتجاوز حدود المقاربة الأكاديمية الصارمة، فهي ليست نظرية بالمعنى الإبيستيمولوجي، بل هي مزيج من تيارات فكرية ونظرية وفنية متنوعة المرجعيات، حتى إنها تكاد تكون ظاهرة كرنفالية متشظية في حقول وثقافات متفرقة[١٩]، إذ تصهر جميع الأدوات التي تشتغل بها تلك التيارات والحقول في تشييد منهجيات للتحليل تنصب على الممارسات والخطابات في تنوعها وتعدد أشكالها.

يتمثّل الموضوع الأساس للدراسات الثقافية في دراسة كل أنماط الإنتاج الثقافي في علاقتها بالممارسات التي تحدد اليومي (أيديولوجيا، مؤسسات، لغات، بنى السلطة ... إلخ.). فالفن مثلًا يكفّ عن أن يحظى بالامتياز الذي كان يتمتع به في التصورات السابقة المؤسّسة على مفهوم المعتمد. ويعرّفه ويليامز بأنه جزء من السيرورة الاجتماعية؛ إنه نشاط مثل الإنتاج والتجارة والسياسة والأسرة. فدراسة علاقات التداخل بين ضروب هذا النشاط تتطلب استحضار أشكال النشاط الأخرى كلها بوصفها شكلًا للطاقة الإنسانية[٢٠].
ومن الواضح بذاته أن التحديد العام لموضوع الدراسات الثقافية لا تُدرَك قيمته ولا يتم تبيّن دلالته ما لم نسع إلى تفصيله والتعرف إلى مرتكزاته، وهذا ما يسعفنا ويليامز في إنجازه، خصوصًا عندما يتحدث عمّا يعتبره قلب الدراسات الثقافية المتمثّل في كونك لا تستطيع فهم مشروع ثقافي أو فني من دون أن تفهم تشكيله، ذلك أن العلاقة بين مشروع ما وتشكيل ما هي دائمًا حاسمة[٢١]. وبما أن الدراسات الثقافية لا تعطي الأولوية لا للفن ولا للمجتمع، فإن ما يجسد جوهر المساهمة التي قدمتها، قياسًا على الدراسات السابقة، يتمثّل في تبئير التفكير على تلك العلاقات الأكثر أساسية بين هذين المجالين اللذين يبدوان منفصلين.

ولأن الدراسات الثقافية تتعيّن بوصفها حصيلة بناء نقدي تتداخل فيه المعارف، فإنها لا تنهض على أساس منهج محدد، أو حقول للتفكير واضحة بما يكفي؛ فهي تقدم نفسها بوصفها شكلًا من تداخل المعارف، العابر للتخصصات كذلك، وضد النظرية، حيث ترفض الاعتراف بالمناهج المتحققة. ومن هذه الزاوية تكمن أهميتها في تبئير القراءة على قضايا وموضوعات لم تحظ بما يكفي من الاهتمام في النظريات النقدية الحداثية، خاصة الممارسات التي اندرجت ضمن ما عُرف بـالنقد الجديد الداعي إلى قراءة النص وتحليله اعتمادًا على بِناه الداخلية على أساس أن المعنى متضمن فيها ولا يتطلب سوى كفاءة القارئ التي تستطيع إظهاره والكَشف عنه. ولا بد من القول بأن المسعى الأساس لدى الدراسات الثقافية كان منفتحًا وتعدديًا في أساسه؛ ذلك أن القراءة التي تبلورت في هذا السياق استندت إلى استراتيجيات تحليلية ومنظورات تصورية تفكر في الخطابات الثقافية بوصفها ممارسات دالة، لا يستقيم الفهم بها إلّا في إطار عمل تفكيكي يضيء أنماط العلاقة بين المعرفة والقوة من جهة، والثقافة والهيمنة من جهة ثانية[٢٢]. ولذا، فقد أدبرت عن المفاضلات السابقة بين الفنون والمنتجات الجمالية مرئية أو مكتوبة، مستندة إلى كون «العالم ما هو سوى نص مكتوب تتأسس قواعده على منظومة من العلامات تتطابق فيها الكلمة والصورة معًا»[٢٣].

يترتب على هذا المنظور المنفتح للعمل الأدبي والثقافي الذي لا يقتنع بجدوى المقولات الشكلانية من قبيل «لا شيء خارج النص» و«النص المكتفي بذاته»، إعادة الاعتبار إلى التواصل المفقود بين الآداب والفنون وسياقات تشكلها التاريخية والاجتماعية، وقراءتها من منظور يستكشف الثقافة في تعدديتها وتنوع أنساقها

١٩ ثائر ديب، **عن العدة والعتاد في ترجمة «الدراسات الثقافية» و«النظرية ما بعد الكولونيالية»**، تنسيق ريشار جاكمون (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز؛ مؤسسة كونراد أديناور، ٢٠٠٨)، ص ٢٦.

20 Hall, p. 34.

٢١ ويليامز، ص ٢١١.

٢٢ إدريس الخضراوي، **الأدب موضوعا للدراسات الثقافية** (الرباط: جذور للنشر، ٢٠٠٧)، ص ٣٦-٣٧.

٢٣ ماري تيريز عبد المسيح، **التمثيل الثقافي بين المرئي والمكتوب** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ٢٨.

وسياقات إنتاجها الاجتماعية والتاريخية، ويصوغ فهمًا للعالم ينبعث من قيم مغايرة للقيم السلبية التي تضيّق أفق التنوع البشري. وبهذا المعنى، لا تتركز اهتمامات الدراسات الثقافية على إظهار تحيزات الثقافة باتجاه ما هو رسمي أو مؤسسي فحسب، أي بالكيفية التي تعمل بها رواية رسمية ما لجماعة أو أمّة على تأكيد مظاهر معيّنة في الهوية بما يقود إلى إنكار صوت آخر لروايات بديلة(٢٤)، وإنما يتجاوز اهتمامها هذه الحدود، ليستوعب أشكالًا أخرى من التساؤل عن الكيفية التي تتبلور بها المقاومة الموجهة ضد النسق الثقافي المهيمن، ما دامت كل هيمنة تبذر من داخلها ما ينمي العناصر التي تساعد على مجابهتها وتفنيد أطروحاتها.

هذا التحليل الذي تشيده الدراسات الثقافية يتغذى من رافدين علميين كان لهما أعمق الأثر في الدراسات الفكرية والنقدية. يتعلق الأمر، في مستوى **أول**، بأعمال كارل ماركس التي لفتت الانتباه إلى العلاقة الجدلية بين البنية التحتية متمثّلة في علاقات الإنتاج وأسلوبه والبنية الفوقية متمثّلة في أشكال الوعي المختلفة بالبنية الأولى (دين، أدب... ثقافة عمومًا) وهو ما يعني أن الطبيعة الاقتصادية هي المتحكمة في الوجود البشري. ويتعلق، في مستوى ثان، بالأعمال الجذرية للمفكر الفرنسي ميشيل فوكو الذي أظهر كيف أن السلطة منبثة في جميع أشكال العلاقات الإنسانية، حين ساءل التحيزات المختلفة التي تنطوي عليها ممارسة السلطة حتى في السلوكات والمواقف التي قد تبدو في الظاهر ممارسة نبيلة(٢٥). وتتسرب هذه التحيزات عبر أنماط متعددة من الخطاب تفصح عن نفسها بدرجات مختلفة. والإشكالية المشتركة بين الباحثين في الدراسات الثقافية تتعيّن بوصفها ذات علاقة بمفهوم الهيمنة (أنطوني غرامشي) الذي يعني علاقات الهيمنة التي ينهض عليها النظام الاجتماعي، وهي علاقات تشتغل كآليات للإخضاع والسيطرة. الهيمنة مثل السلطة، فهما معًا تجعلان من أفراد المجتمع أفرادًا يُظهرون الطاعة والإجماع، وبالتالي يشكّلان نسقًا من الممارسات والمرجعيات. لنقُل إن الدراسات الثقافية تأخذ على عاتقها مهمة تحديد وفهم مواقع الهيمنة، ثم الممارسات المعارضة (المقاومة) التي تتقصد إلى الاحتجاج عليها؛ فهي تهتم بدراسة ما يحدده دوسيرطو كاستراتيجيات: الاحتيال، المهارات التي يتوسل بها من هو في موقع ضعف في مواجهة من هو في موقع قوة. فالأشكال الأدبية المنزاحة عن المألوف، وكذلك مفاعيل السخرية والاستشهادات والتناص.. وكثير من الممارسات المعارضة الموظفة أدبيًا تشكّل كلها حقل اهتمام للباحثين في هذا الميدان، يسعون إلى فهمها باعتبارها تقنيات للمقاومة. والدراسات الثقافية عندما تتبنّى هذا الاختيار(الموضوع والإشكالية) توجد في موقع معارض للمعيار وللبنية النظرية. فعملها مثل الإنتاجات الثقافية التي تدرسها، يُظهر كثيرًا من المتعة والاحتجاج على ما هو قائم(٢٦).

لقد أمكن للدراسات الثقافية من خلال إعادة استثمار هذه الأعمال الفكرية، أن تنزّل الأدب مرتبة مخصوصة؛ إذ بربط الأدب بالثقافة، أي بكل المظاهر الخطابية وغير الخطابية التي تتجلى من خلالها، سعت الدراسات الثقافية إلى الكشف عن الأشكال الأيديولوجية التي تعبّر بها هذه الممارسات عن نفسها في

٢٤ كيث وايتلام، **اختلاق اسرائيل القديمة: إسكات التاريخ الفلسطيني**، ترجمة سحر الهنيدي؛ مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ ٢٤٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩)، ص ٥٢.

٢٥ ليست السلطة مفهومًا سياسيًا، بل هي قرينة لجميع العلاقات البشرية والمؤسسات كيفما كانت طبيعتها. واهتمام ميشيل فوكو انصب على الآليات التي تمارس بها السلطة بهذا المعنى الواسع من خلال أشكال الخطاب ومعايير الصواب والخطأ والمؤسسات التي تعمل على تأبيدها. انظر: ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]؛ مراجعة جورج زيناتي [وآخرون] (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).

26 Martine Delvaux et Michel Fournier, «Etudes Culturelles,» dans: *Le Dictionnaire du littéraire*, publ. sous la dir. de Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala; avec la collab. de Marie-André Beaudet [et al.] (Paris: Presses universitaires de France, 2002), pp. 201-202.

خطابات وأشكال مختلفة، محددة بذلك مجالًا بحثيًا جديدًا للنقد الأدبي تمثّل في دراسة العلاقة بين الأدب والممارسات الثقافية وتبئير القراءة على الكيفية التي يتم بها بناء الخطاب وتنظيمه وتفحّص نوع الآثار التي تحدثها هذه الأشكال والصنعات لدى قرّاء محددين في وضعية محددة[٢٧]، كما تعنى بالكشف عن الأنساق المضيّقة التي تنطوي عليها النصوص، والنظر في ما ترعاه الثقافة من هذه الأنساق. وهذا النقد الذي تؤسّسه الدراسات الثقافية هو ذو طبيعة جدلية، فهو يتجاوز من جهة النزعة الماركسية التقليدية التي تقوم على الشرط الاقتصادي، وتمجّد الطبقة، ومن جهة ثانية يتخطى الفهم الشكلاني الذي يفصل بين الأشكال الأدبية والجمالية وأبعادها التاريخية والاجتماعية. ومعنى هذا أن «من المستحيل قيام مقاربة مجرَّدة وشكلانية للأدب، فكلّ عمل أدبي في العالم هو جزء من ثقافة إنسانية ما، بالمعنى الذي يعطيه الأنثروبولوجيون للكلمة، ولا يمكننا أن نضفي عليه معنى إلّا ضمن تلك الثقافة»[٢٨].

الرواية موضوعًا للدراسات الثقافية

تُعَدّ الرواية من أكثر الأجناس الأدبية تجسيمًا للعبة التناص والتفاعل والتداخل بين النصوص واللغات والخطابات والتعبيرات، ومن ثم كانت الأقرب إلى الممارسات التي يعنى بمساءلتها التحليل الثقافي باعتبار أن ما يشكّل نقطة الارتكاز بالنسبة إلى الفهم والتأويل ليس المتكلم فحسب، وإنما أيضًا الخطاب الذي ينتجه بمعية الشخصيات الأخرى على نحو ما يعلّمنا ميخائيل باختين. وقد قرن فيصل دراج بين الرواية والتاريخ بحكم صدورهما عن سؤال مركزي يتمثّل في: ما هو الإنسان؟

فإذا كان الروائي يستولد أجوبته من رحم جوهر إنساني عصي على الثبات، فإن المؤرخ يستدعي الإنسان ذاته ليتأمل حاضره المكتشف ماضيه البعيد، كما لو كانت رغبة الاكتشاف تحوّل الماضي إلى حاضر إبداعي جديد[٢٩]. وانطلاقًا من هذا الفهم الذي يجد موضوع الرواية في التجربة الإنسانية المعيشة وفي الالتحام بالحاضر المتغير المسكون بالغرابة المقلقة، أضحى التمثيل السّردي (représentation narrative) من أهم القضايا التي تسلط عليها الاهتمام في الدراسات الثقافية، خاصة أنه مجال تتقاطع في تناوله اختصاصات معرفية وفلسفية بالغة التنوع، ويتموضع في القلب من إشكالية المعرفة بالعالم الخارجي الذي يتبدى وكأنه مستقل بذاته، وينطوي على العناصر التي تمكّن من معرفته، دونما حاجة إلى الذات التي يمكن أن تضطلع بإدراكه وإنتاج الفهم بجزئياته وتفصيلاته. ولقد ظل هذا الإشكال هاجسًا أساسًا لنظرية المعرفة. فبتياراتها المتعددة التي تشكلت على امتداد التاريخ كان التساؤل الأساس لنظرية المعرفة متركزًا على فهم الكيفية التي تتحول من خلالها شذرات العالم الخارجي إلى موضوع للمعرفة بالنسبة إلى الذات؛ إذ لكي تكون هناك معرفة لا بد من ذلك الحضور (La Mise en présence) أمام الذات، والاستبطان للواقع موضوع المعرفة[٣٠]. وإذا كان مفهوم التمثيل يوظَّف هنا لإعادة الاعتبار إلى ظاهرة المعرفة بما تعنيه من تملّك واستبطان، أي تحقيق الحضور بالمعنى الأوسع، فإن المعرفة المتحققة هنا تمثّل نوعًا من مضاعفة العالم، أي تكراره. وهذه المعرفة التي

٢٧ إيغلتون، ص ٣٢٦.

٢٨ ليونارد جاكسون، «شكلان من المادية الثقافية: المادية في الأنثروبولوجيا في الدراسات الثقافية،» ترجمة ثار ديب، **تبين للدراسات الفكرية والأدبية**، السنة ١، العدد ١ (صيف ٢٠١٢)، ص ١٣٨.

٢٩ فيصل دراج، **الرواية وتأويل التاريخ: نظرية الرواية والرواية العربية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤)، ص ٩-١٠.

30 Jean Ladriere, «Représentation et connaissance,» dans: *Encyclopaedia universalis*, sous la dir. de Peter F. Baumberger, 23 vols., Nouvelle éd. (Paris: Encyclopaedia universalis, 1990), vol. 19, p. 823.

يعاد إنتاجها على مستوى الوعي، تماثل القدر التراجيدي الذي يعيد الممثّلون إنتاجه على فضاء الخشبة، حيث يأخذ شكل متتاليات من الإشارات والحركات والخطابات التي هي جوهر التمثيل[٣١]. بهذا المعنى تتأسس فكرة التمثيل على الاستعارة التي يتميز بها المسرح. فإذا كان المسرح يعرض أمام الجمهور نماذج متنوعة من الحالات والمواقف والأقدار والممارسات، فإنه يحضنا على عدم الارتهان للمعرفة الحدسية المباشرة، ويرغمنا على استكشاف المعاني والدلالات الخبيئة خلف الوجود الظاهري.

إن ما يهمني إبرازه من خلال هذه الدلالات التي يأخذها التمثيل في نظرية المعرفة، أتعلق الأمر بالموقف الواقعي الذي يعطي كل الاهتمام للعالم الخارجي، ولا يعترف للذات بأي مساهمة تُذكر سوى كونها انعكاسًا بسيطًا وآليًا لذلك العالم وخضوعًا له، أم بالموقف المثالي في صيغته الجذرية التي تنطلق من مركزية الذات المفكرة في إنتاج المعرفة بالعالم، والمعرفة المنتجة ها هنا لا تحيل إلى الذات الفردية وإنما إلى الفكر المطلق الذي لا تكون فيه الذات الفردية سوى مشارك ضمن فعاليته التفكيرية، أو في صيغته المنفتحة التي تعترف للواقع بوجود مشروط بالذات وخاضع لها، لكن المعرفة هنا تتعيّن نتيجة استثمار تنهض فيه الذات بدور أساس. إن ما يهمني إبرازه يتمثّل في أن المعرفة التمثيلية تظل متعددة الدلالات، ومتسمة بالنسبية لأنها تخضع للتمثّلات التي تتدخل فيها عوامل مختلفة، ومنها العامل الذاتي[٣٢].

لعل أهم ما يبعث على الاهتمام في الحضور الذي يأخذه مصطلح **التمثيل السّردي** هو خلفيته الثقافية التي تتعين جسرًا للعبور من العلامات النصية إلى العالم. وقبل أن نضع هذا المفهوم في إطار النظرية النقدية المعاصرة التي يتعين إدوارد سعيد باعتباره من ألمع منظّريها ومن المساهمين في توسيع أفقها، لا بد من القول إن التمثيل يُعَدّ من المفاصل الأساسية التي يقوم عليها بناء الحبكات في السّرد الروائي، ذلك أن كل تمثيل سردي لا بد أن يستند إلى ثلاث ركائز ودعامات أساسية: **أولًا** الحوادث التي تنتجها الشخصيات انطلاقًا من الوظائف والأدوار المسنودة إليها، و**ثانيًا** الأزمنة المتعلقة بالقصة المروية، و**ثالثًا** الفضاء التي تتحرك فيه المحافل السردية وتتبادل الأدوار[٣٣]. وبما أن فهم استراتيجيات التمثيل يموضعنا في القلب من المقصدية التي يتغياها المبدع، فقد عنيت به الدراسات الكلاسيكية والمعاصرة على حد سواء، وهذا ما أدى إلى تبلور منظورات تصورية بالغة التنوع بحيث لا تقف عند الوظائف المحايثة للنصوص، كعلاقة التمثيل بالسارد والعالم المشخّص داخل الرواية، وإنما اتسعت لتستوعب دراسة التمثيلات التي تنصب حول قضية واحدة تتمظهر في تجارب كثير من الكتاب، أو تشكّل قاسمًا مشتركًا بين عدد من النصوص التي تنتمي إلى تيار معيّن من تيارات الكتابة. غير أن ما يميّز حضور هذا المصطلح في التحليل الثقافي ينبثق من الاستعمال الذرائعي لنص الرواية، بحيث يغدو التحليل الأدبي أداة يتم توظيفها من أجل أهداف ثقافية عامة، يجري تشييدها من خلال النقد الثقافي.

بهذا المعنى، فإن دراسة التمثيل، من منظور ثقافي، تمكّننا من الاقتراب من العلاقة الملتبسة بين الواقع الملموس الذي تستمد منه الرواية الآثار والعواطف والأنساق، وما يؤول إليه من صور ودلالات ورموز لا يمكنها أن تحل محله أو أن تفي بجميع أبعاده. لذلك نلفي الرواية في تحققاتها المعاصرة تنأى عن ادّعاء إمكان تمثيل واقع يوجد خارجها، ولا حتى التعبير عن تجربة داخلية كما لو أنها المرآة التي تكشف لنا طول الطريق[٣٤]، بل تنحو

٣١ المصدر نفسه، ص ٨٢٣.
٣٢ المصدر نفسه، ص ٨٢٣.
33 Louis Marin, «La Représentation narrative,» dans: *Encyclopaedia universalis*, vol. 19, p. 825.
34 Dorrit Cohn, *La Transparence intérieure: Modes de représentation de la vie psychique dans le roman*, traduit de l'anglais par Alain Bony, collection poétique (Paris: Editions du Seuil, 1981), p.18.

نحو إظهار الإمكانات المختلفة التي تنطوي عليها الكتابة باعتبارها نوعًا من العمل على اللغة. بهذا المعنى، ما عادت الواقعية التي كانت عاملًا أساسًا في الحكم على الرواية سوى عنصر مكمل. أمّا المهمة الأساس للروائي، فتتمثّل في كتابة مغامرة الرواية وملاحقة تفصيلاتها وجزئياتها(٣٥). وإذا كانت هذه الاقتراحات الجمالية تضعنا أمام مستويات مختلفة من التمثيل، فإنها كذلك «تبرز ألاعيب الكتابة في تمويه الواقع وتزييف حقائقه، وتتعامل مع النص الإبداعي ليس بوصفه انعكاسًا للواقع أو ترجمة أمينة لحياة صاحبه، وإنما بكونه تشخيصًا مغايرًا لعناصر الكون وتعبيرًا عمّا تَستَضْمِرُهُ الذات من أحلام وتطلّعات محبطة وحقائق ملتبسة وغامضة»(٣٦). وعلى هذا الأساس تستأثر عملية التمثيل باهتمام كبير في الرواية المعاصرة، بحيث تضعنا أمام استراتيجيات بالغة التنوع والاختلاف والاتساع، إذ تمتد لتستوعب عملياته فتتردد الإشارات المتعلقة به في ثنايا الحكاية، بما يشكل مظهرًا فنيًا من مظاهر الكتابة فيها.

وبما أن التمثيل السردي يتحقق باللغة، بما هي كلمات منتظمة في جمل تتخذ تفويضًا تحلّ بمقتضاه محل شيء آخر، لتمثيل واقع آخر، حيث تصبح الكلمات مجرد علامات وتمثيلية للأشياء(٣٧)، فإن هذه الكلمات، وقد تحولت إلى خطاب، تظل مشروطة بسياق إنتاجها وتلقّيها. ولذا، فهي لا تستطيع أن تفي الموضوع الممثّل بكل عناصره ومقوماته؛ فحتى عندما نقول إنها تحل محلّ الواقع، فهي لا يمكن أن تقول هذا الواقع إلى الحد الذي يغدو فيه التمثيل مشابهًا أو مماثلًا له. فالكاتب عندما يقوم بتمثيل موضوعه، فهو يحتمي أيضا بالمخيلة من أجل إعطاء موضوعه الكثافة الدلالية والرمزية التي يتطلبها. وهذا بالتحديد ما قصده أرسطو عندما تحدث عن المحاكاة؛ إذ لم يقصد الاستنساخ والتقليد للنماذج والتجارب المستوحاة في الإبداع، وإنما كان يدرك أن الأمر يتعلق بالمحاكاة المبدعة التي تحتفي بالخيال، وبما يضيفه الشاعر أو التراجيدي من لمسات ورؤى متفردة(٣٨).

بهذا المعنى يتداخل التمثيل بالخيال بما هو طريقة في الرؤية تتجاوز الإطار الحسي المباشر، إلى ما له علاقة بالوجود في عالم الأذهان. والتمثيل وفق هذا التصور «ليس مشروطًا بقيام المدركات في حالتَي الحضور والغيبة، وإنما يتعداها إلى عوالم التوهم والرؤيا وما يدانيهما»(٣٩). وبحسب هذا المعنى، لا يكون التمثيل فقط إحضارًا لما هو حاضر في عالم الواقع، وإنما قد يكون أيضًا تنميقًا وتشذيبًا لصور لا علاقة لها بالموضوع الممثَّل، وإنما هي مستوحاة من عالم الخيال، غير أنه يمكن - بحكم قوة التمثيل وسطوة الثقافة - أن تغدو أكثر واقعية من جانب من يتلقّاها. وهذا بالتحديد ما أشار إليه الباحث عبد النبي ذاكر في سياق اشتغاله على الرحلة حين اعتبر «أن التمثيلية لا يمكن أن تتملص أو تنفلت من لحظتها التاريخية ومناخها السوسيوثقافي الذي يحكمها ويلوّنها ويؤدلجها. لذا، لا يمكنها إلّا أن تكون محدودة كمًّا وقابلة للتصنيف والتفييء، ما دامت تنبثق من توجُّه أيديولوجي معيّن ومن خليط معقد من الأفكار والمشاعر القابلة للمعاينة تاريخيًا، ونخصّ هنا بالذكر تمثيلية الأجنبي»(٤٠).

35 Françoise van Rossum-Guyon, *Critique du roman: Essai sur «la Modification» de Michel Butor*, bibliothèque des idées ([Paris]: Gallimard, 1970), p. 10.

٣٦ محمد الداهي، «شعرية التشخيص في المشروع السيرذاتي لمحمد شكري،» **ثقافات** (البحرين)، العددان ٧-٨ (صيف-خريف ٢٠٠٣)، ص ١١٥.

٣٧ عبد النبي ذاكر، **الرحلة العربية إلى أوروبا وأمريكا والبلاد الروسية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين: دراسة في المحتمل** (أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ٨٤.

٣٨ محمد برادة، «نقد الرواية وإنتاج المعرفة،» في: **الرواية العربية في نهاية القرن: رؤى ومسارات، أعمال ندوة ٢٥-٢٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣** (الرباط: وزارة الثقافة، ٢٠٠٦)، ص ٢٥٣.

٣٩ عبد الباسط لكراري، **دينامية الخيال: مفاهيم وآليات الاشتغال** (الرباط: اتحاد كتاب المغرب، ٢٠٠٤)، ص ٢٤.

٤٠ ذاكر، ص ٨٥.

الرواية، التمثيل والقراءة الطباقية

يتفق كثير من الباحثين على أن إدوارد سعيد نهض بدور كبير في إغناء الدراسات الثقافية وإثراء مقارباتها؛ فمنذ أن أصدر كتابه الأول: **جوزيف كونراد وقص السيرة الذاتية** سنة ١٩٦٦، مرورًا بـ **الاستشراق** (١٩٧٨) ثم **العالم والنص والناقد** (١٩٨٣) **والثقافة والإمبريالية** (١٩٩٣)، وهو يسعى إلى اجتراح وظيفة مميّزة للنقد، تستفيد من المواقف السياسية المعارضة التي تتردد أصداؤها في كتابات ماركس وإنغلز ولوكاش وفانون، فضلًا عن النقد الجذري الذي مثلته كتابات تشومسكي وبرتراند راسل وويليامز وآخرين. فعند هؤلاء يحتل تصوّر فوكو للخطاب كحقل للصراع من أجل القوة جاذبية خاصة، ومن هنا يدعون إلى ضرورة أن يكون للنقد ما يقوله عن قضايا مثل الإمبريالية والكولونيالية والصراع الطبقي والقومية[٤١]. هذا الشيء الذي ينبغي للنقد أن يقوله هو الذي عبّر عنه إدوارد سعيد بالمعارضة. ولا تنطوي المعارضة عنده على معاني الإقصاء أو الانعزالية أو الوقوف في الجانب الآخر المعادي والنقيض، وإنما تتحدد بوصفها شكلًا من القراءة للنص في سياقه الأكمل، يلزم الناقد بقدر من الالتزام الثقافي والإنساني الذي يدرك مدى التداخل الحاصل بين الثقافات والمجموعات البشرية، ويتنبه في الوقت نفسه إلى ما يطاول بعض المجموعات من أشكال التهميش والازدراء والحقارة. وهذا العمل الذي يأخذ سعيد على عاتقه مهمة إنجازه، يتعاضد مع حركة معارضة يقودها كتّاب من أميركا وأوروبا ومن العالم الثالث لرفض ما يعتبرونه نزعة لعوبًا للنقد الأدبي ما بعد الحديث بتنصله من كل شيء، بالدعوة إلى عدم التعامل مع النصوص على أنها مستودعات لمعلومات أو عيّنات إثنوغرافية تلائم الاهتمامات المحدودة لدى الخبراء والمختصين بمنطقة من المناطق[٤٢].

تعتمد قراءة إدوارد سعيد للنص الثقافي الغربي على تفكيك **التمثيل الثقافي** والكشف عمّا تستبطنه التعبيرات الغربية من رؤى نمطية تموقع الآخر في حيّز الهامشي؛ ذلك أن الاستقصاءات العميقة التي أنجزها في النص الروائي الغربي، أبرزت ما لهذا المفهوم المتداول في المناهج والنظريات النقدية والثقافية الحديثة من «دور بالغ الأهمية في كشف تورط الرؤى في إعادة صوغ المرجعيات وفق موقف نمطي ثابت، يحيل إلى تصور جامد ذي طبيعة جوهرانية مغلقة، الأمر الذي أفضى إلى سلسلة من عمليات التمثيل التي يمكن اعتبارها وثائق رمزية دالة على العلاقة بين المرجع الفكري وتجلياته الخطابية»[٤٣]. ولمّا كانت قراءة الاستشراق في ضوء هذا المفهوم تحفز على إعادة النظر في الطريقة التي تعاملت بها الثقافة الغربية الحديثة مع الثقافات الأخرى المغايرة لها، بكل ما يحكم ذلك التعامل من استعلاء وعرقية دينية وثقافية، فإنها تدفع للذهاب إلى أبعد من فعالية الاستشراق ذاتها، إلى القول إن التمييزات التي كرّست المسافة بين الشرق والغرب ليست في الواقع سوى تجسيد لانقسام باطني في الغرب الحديث. وهو الانقسام الذي ما كان ليفكَّر فيه ويُفهم على النحو الذي هو عليه لولا الدراسات الثقافية المضادة المتعلقة بالاستشراق، وهي الدراسات التي نشّطت سيلًا من الكتابات المختلفة من داخل الثقافة الغربية، وبالاعتماد على أدوات ومفاهيم مستمدة من الحقل المعرفي لهذه الثقافة. لقد تبلور ذلك من طرف كتّاب وباحثين وأدباء ينتمون

---

٤١ مصطفى ماروتش، «السرد المضاد، الاستطراد والرفض،» في: بول بوفيه، محرر، **الحق يخاطب القوة: إدوارد سعيد وعمل الناقد**، ترجمة فاطمة نصر (القاهرة: دار سطور، ٢٠٠١)، ص ٢٧٤.

٤٢ إدوارد سعيد، **تأملات حول المنفى ومقالات أخرى**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤)، ص ٢٢٢.

٤٣ عبد الله إبراهيم، «التمثيل والسرد: إدوارد سعيد وتوظيف المفهوم،» (شبكة الذاكرة الثقافية)، على الموقع الإلكتروني: <www.althakira.net>.

إلى أطراف كانت في ما مضى محكومة ومستعمَرة من جانب الغرب. وهذه الرجة الفكرية التي تهدف إلى تأسيس قواعد الاختلاف الثقافي المسنود بالوعي، والقائم على التفاعل بين الثقافات والهويات في إطار من الندّية والاعتراف المتبادل، هي التي عبّر عنها إدوارد سعيد سنة ١٩٩٥، بعد أن مر أكثر من عقد على صدور كتاب **الاستشراق**، إذ قال: «ثمة ثورة قد حدثت في وعي النساء والأقليات والمهمَّشين على درجة من القوة إلى حد التأثير على تيار الفكر الرئيس في العالم أجمع. ورغم وجود بعض الحس لدي بذلك في أثناء اشتغالي بكتابة **الاستشراق** في السبعينيات، فقد أصبحت الآن واضحة بشكل مثير لدرجة أنها تتطلب انتباه كل من يهتم جديًا بدراسة النظرية والثقافة البحثية»[٤٤].

لاستقراء ملامح العلاقة بين الرواية والحركات الاستعمارية في النظرية الثقافية عند إدوارد سعيد، سنعتمد على كتاب **الثقافة والإمبريالية** الذي يتعيّن في منظورنا بوصفه بحثًا شديد الأهمية في حقل الدراسات الثقافية المعاصرة؛ ففيه يذهب إدوارد سعيد مدى أبعد في الكشف عن الطابع المتغير والمتنوع للمدنيات والثقافات، وتداخلها واعتماد بعضها على بعض، كما يكشف عن أشكال التواطؤ التي قامت بين **الرواية** كممارسة كتابية إبداعية **والقوى الاستعمارية** خلال القرن التاسع عشر. وفي هذا السياق الذي يتميز بتجاوز الرؤية الشكلانية للنقد البنيوي، يدافع إدوارد سعيد عن فكرة ألّا يبقى النقد حبيس رؤية عقائدية من دون أن يجعل وكده التساؤل ووضع الأشياء والممارسات موضع التفكير. فالنقد لا يكون مميزًا إلّا عندما يخرج عن نطاق الجبهات، ويفكر في العلاقة بين السياسة والخطابات الثقافية، لا من زاوية التقابل والتضاد والقطيعة التي لا تولِّد سوى الاستشراق، وإنما استنادًا إلى التكامل والتداخل والتاريخ المشترك بحثًا عمّا يسميه هومي بابا الفضاء الثالث[٤٥]. وعندما يتعلق الأمر بدراسة الثقافة، وهي هنا على درجة كبيرة من التعقيد والهجنة والتنافر، فإن ذلك يقتضي النظر إليها بطريقة طباقية[٤٦]. فهذه المنهجية الطباقية إذا كانت تؤمّن للنصوص وجودها المختلف باعتبار أن تحققها هو ثمرة اشتغال للخيال الخلاق، فإن هذا المسلك لا يلغي مشروعية القراءة التي تنظر إليها بوصفها جزءًا من العلاقة بين الثقافة والإمبريالية. وبذلك تجمع هذه القراءة بين تفكيك آليات السيطرة في الخطاب الثقافي للامبريالية، وقراءة المقاومة الوطنية للإمبريالية وانعكاسها في الثقافة. وعندما يتحدث إدوارد سعيد عن علاقة الكتاب بالتاريخ والتجربة الاجتماعية التي يتشكلون في إطارها بدرجات متفاوتة، فإنه لا يختلف عمّا يشير إليه ديفيد هارفي عندما يعتبر أن الفنانين، في النهاية، هم على علاقة بالحوادث والمشكلات التي تحيط بهم، كما أنهم يؤلفون أنماطًا أو طرائق في التفكير والسلوك ذات مضامين اجتماعية[٤٧].

وبما أن النص الأدبي فضاء خاص تتحرك في حيّزه قوى عديدة، فإن الناقد مطالب بأن يتفطن لهذه القوى، لا باعتبارها من نتاج الخيال، وإنما بوصفها مشروطة بسياق ثقافي يؤطر كتابة ذلك النص ويمنحها طابع العلامة التي يمتد مفعولها إلى خارج النص. لهذا يرى سعيد أن كمًّا هائلًا من النقد الجيد لم يتمكن من تجاوز موقع التعالي لكثير من النصوص الروائية التي كُتبت خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ولم يدرك إلى أي مدى كانت هذه النصوص مساهمة، بشكل أو بآخر، في العالم الذي ولّدها وأنتجها، لأن تلقّي تلك الأعمال ظل اختزاليًا، أتمَّ ذلك عن قصد أم عن غير قصد.

---

٤٤ ماروتش، ص ٢٥٩.

٤٥ هومي ك. بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠).

٤٦ إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٨)، ص ٢٠.

٤٧ ديفيد هارفي، **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي**، ترجمة محمد شيا؛ مراجعة ناجي نصر وحيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٤٩.

إن هذا الموقف النقدي الذي يتبنّاه إدوارد سعيد يختلف، من جهة، عن القراءة البنيوية الانغلاقية التي ترى إلى النص بوصفه كيانًا معزولًا قائمًا على كمال ذاتي، كما يختلف، من جهة أخرى، عن القراءة الانعكاسية التي تصادر خاصية الاختلاف عن العمل الأدبي حين تعتبره مجرد إعادة إنتاج للواقع المادي، ومن ثم تقرأه في ضوء هذا الواقع. إنها طريقة في تلقّي التمثيل في النصوص السردية تنأى عن التعميم والقول بوجود النسق أو النظام الكلي، فهي تعتبر أن لكل نص عبقريته الخاصة وهويته المميزة، وهي فضلًا عن ذلك تربط البنية النصية بتاريخ الأفكار والتصورات والقيم التي يجاورها ويستمد منها الدعم. وهذا بالتحديد ما قصده رولان بارت في إحدى دراساته التي شكّلت نوعًا من المسافة بالنسبة إلى الأطروحة التي شيدها سابقًا إلى جانب جيرار جونيت وتودروف في إطار السرديات (narratologie)، ونقصد كتاب *S/Z* الذي صرح فيه بأن القراءة المنتجة هي تلك التي تؤمّن للنص اختلافه وتميزه من باقي النصوص الأخرى، حيث يتعين الاختلاف بوصفه تمفصلًا على لا نهائية النصوص واللغات والأنساق[٤٨].

اعتمادًا على هذا الفهم للأدب، اعتبر سعيد أن الرواية، وهي جنس أدبي حديث، تطورت ونمت وقدّمت أشكالًا جمالية مختلفة في إطار من التفاعل مع النزعة الإمبريالية التي كانت سائدة آنذاك؛ إذ قدمت صورة لعالم مركزه الغرب المميز اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا، وعلى الأطراف منه سلسلة من الأراضي ما وراء البحار. ولقد واكبت الرواية هذا المدّ الإمبريالي، وشخّصت ملامحه المختلفة من دون أن تتجرأ على طرح الأسئلة المقلقة بصدده، أو إثارة الانتباه إليها بشكل أو بآخر، وإنما كانت تتبنّى وجهة النظر الاستعمارية التي تحفز على استدامة السيطرة وعدم التفريط فيها. إن ميزة هذا التحليل تتمثّل في استكشافه ذلك المجهول المنغرز بين ثنايا النصوص، ووضع تلك الأعمال التي ظلت تتمتع بالوضع الاعتباري في الأدب العالمي موضع التفكير الذي يتكشف فيها عن أشكال من التحيّز والتواطؤ مع النزعة الاستعمارية التوسعية. لهذا، فإن القيام بهذا العمل لا يعني قذف الفنون والثقافة الأوروبية، والغربية عامة، بنعوت نقدية قصد إدانتها بالجملة؛ فما يريد أن يتفحصه على نحو أدق هو الكيفية التي حدثت بها العملية الإمبريالية في مستوى آخر شديد الدلالة والأهمية، هو مستوى الثقافة القومية التي لا نزال نميل إلى تنزيهها كمجال من النصب الفكرية اللامتغيرة، نقي من الوشائج الدنيوية[٤٩].

بهذا المعنى يشترك التحليل الثقافي عند إدوارد سعيد ونقاد آخرين مثل هومي بابا وغياتاري سبيفاك وفريديريك جيمبسون ... إلخ، في ارتياد الأفق الذي يستعيد فيه النقد دوره الإنساني، خصوصًا في فضح الانشغالات الإمبريالية والعنصرية التي هيمنت على الثقافة الغربية وحددت نظرتها لمن حولها. هذا المفهوم للنقد هو الذي يتحقق استنادًا إلى مساءلة جديدة لمفهوم الهيمنة الاستعمارية، تختلف عمّا درج عليه أغلب الدارسين والمحللين من إهمال للسياق القومي والعالمي لتمثيلات الرواية. فهو يبحث في الدور الامتيازي للثقافة في التجربة الإمبريالية الحديثة، معتبرًا أن الامتداد الكوني للإمبريالية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ترافق مع حركة واسعة لدارسين وإداريين ومغامرين ورؤيويين وشعراء وكتّاب وتجار وروائيين ومنظّرين ومضاربين.. باتجاه هذه المستعمرات[٥٠].

إن إدوارد سعيد لا يتصور الإمبراطورية أو الاستعمار مجرد فعل بسيط من أفعال الاكتساح والتوسع والهيمنة كما قد يظن البعض، وإنما هما في الأصل تخطيط فكري وجمالي استند إلى تشكيلات عقائدية

48 Roland Barthes, *S/Z, tel quel* (Paris: Editions du Seuil, 1970), p. 9.

٤٩ سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ٨٣.

٥٠ المصدر نفسه، ص ٨٠.

ومفاهيم متعددة، مضمونها أن بعض الشعوب وبعض البقاع يتضرعان إلى أن يخضعا للسيطرة، وأنها فضاء مميّز لجمع المال وتحسين الطالع وللمغامرات الجنسية، كما يكشف عن ذلك الكثير من النصوص مثل رواية **بت، ابنة العم** لـبالزاك و**روبنسون كروزو** لـدانييل ديفو. لهذا، يرى إدوارد سعيد أن مفردات الثقافة الإمبريالية خلال القرن التاسع عشر تحفل بمفاهيم عديدة وتصورات من مثل: «دوني»و«أعراق تابعة» و«شعوب خاضعة» و«تبعية» و«توسع» و«سلطة». معنى هذا أن النص الأدبي عمومًا ليس بريئًا، إذ ينطوي على أنساق ورؤى تغاير ما يصرح به المدلول المباشر للغة. وهذا ما يتطلب جعل التحليل ينصبّ على تلك المواقع النصية التي تشتغل فيها الأنساق المضادة. والحجر الذي يلقيه إدوارد سعيد في بركة النقد الأدبي الراكدة يُبرز سكوت النقد الأدبي خلال السبعينيات والثمانينيات عن تعميق النظر في مثل هذه الموضوعات على الرغم من التطور الكبير الذي عرفته أدواته ومنهجياته.

صحيح أن هذا النقد الحديث بلور اهتمامًا متميزًا بالرواية وبنظرياتها الكبرى، غير أن مستوى مساهمة السرد في تغذية النزوع نحو الهيمنة والسيطرة لم يلتفت إليه إلّا نادرًا. فقليلون هم النقاد، حتى اليساريون منهم، الذين ناقشوا العلاقة بين الثقافة والإمبريالية. وعندما يستحضر إدوارد سعيد ناقدًا مثل ريموند ويليامز الذي لا ينكر تأثره الكبير بأبحاثه، يجد أن مثل هذا الوعي الدنيوي بارتباطات الأدب الإنكليزي خارج البحار ينعدم كثيرًا في طروحاته، بل إن ويليامز يصف هذه المرحلة دونما إشارة إلى الهند أو أفريقيا والشرق الأوسط وآسيا.

يتبيّن أن القراءة التي يتغيّاها إدوارد سعيد هي التي تفكر في النص من منظور منفتح؛ «فكل عمل ثقافي هو رؤيا للحظة ما، وعلينا أن نقحم هذه الرؤيا تجاوريًا مع الرؤى التنقيحية المتنوعة التي استثارتها فيما بعد»[٥١]. لذلك، فالقول بأن العمل الفني مجرد انعكاس مباشر للواقع لا يستقيم إلّا من منظور يسكنه هاجس التطابق والمماثلة. فالتجربة المباشرة لا أهمية لها هاهنا إلّا في منظور قراءة مضللة بالتأكيد، لأنها تقصي العلاقة بين البنى المسرودة في النص والتجارب التي منها تلقى الدعم. ويضرب سعيد مثلًا لذلك برواية **قلب الظلام** لـجوزيف كونراد. فهذا العمل الذي تحضر فيه أفريقيا بقوة، هو ثمرة لما ترسب في ذاكرته من انطباعات عن أفريقيا مستقاة من مخزون المأثورات الشعبية والكتابات عنها، متفاعلة تفاعلًا خلّاقًا مع مقتضيات السرد وأعرافه وعبقريته وتاريخه الخاصين المميزين. ومن المعروف أن لـجوزيف كونراد تجربة غنية مع البحر، اختزنتها نصوصه التي تحلّق بالقارئ في أجواء وفضاءات من الشرق وأفريقيا وأميركا الجنوبية، آهلة بالسحري والعجيب، وكل ما يشكّل مادة مدهشة للقارئ الذي خاطبته أعماله. وإذا كنا نجد لدى بعض النقاد والدارسين تأويلًا مختلفًا لهذا الاهتمام بالأماكن النائية «التي يسعى إليها المرء، أو الإنسان الأوروبي على وجه التحديد، طلبًا للثروة أو النفوذ، أو هربًا من ماض مأساوي مؤلم، يكشف عن الكثير من خبايا النفس ويدعو المرء إلى مجابهة ذاته والتعرف عليها، فتُخرج إلى النور الكثير من مواطن الضعف والقوة التي تخفيها المدنية وتكبحها أصوات المجتمع والسلطة الحاكمة»[٥٢]، فإن ما يتحقق، من منظور إدوارد سعيد، في رواية **قلب الظلام** هو «أفريقيا مسيسة ومشبعة عقائديًا، كانت لنوايا وأغراض ما. المكان المربوط بكل تلك المصالح والأفكار الفاعلة فيها بشراسة لا مجرد انعكاس تصويري أدبي لأفريقيا»[٥٣].

---

٥١ المصدر نفسه، ص ١٣٥.

٥٢ إنجيل بطرس سمعان، بين الروائي والرواية: **دراسة تطبيقية في الرواية الإنجليزية الحديثة** (القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٢)، ص ١١٣.

٥٣ سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ١٣٦.

إن الرواية، باعتبارها مؤسسة أنتجتها الطبقة الوسطى في المجتمع الغربي بمغامراتها وقيمها وفلسفتها الاستكشافية، يتعذر أن يتلقاها المرء من دون أن تخامر عقله العلاقة بين منجزها الثقافي والجمالي والحركة نحو المستعمرات البعيدة. فـ«الرواية هي أكثر الأشكال الأدبية الرئيسية حداثة زمنيًا. وإن نشوءها هو الأكثر قابلية للتأريخ، وحدوثها هو الأكثر غربية، ونسقها المعياري للسلطة الاجتماعية هو الأكثر بنينة، ولقد حصنت الرواية والإمبريالية إحداهما الأخرى إلى درجة عالية يستحيل معها، تبعًا لما أطرحه، قراءة إحداهما دون التعامل بطريقة ما مع الأخرى»[٥٤].

إذا كان إدوارد سعيد لا ينكر وجود دراسات مهمة تناولت العلاقة بين الرواية الأوروبية والفضاء الاجتماعي، كدراسات يان وات ولوسيان غولدمان وبيير بورديو وفريدريك جيمسن، فإن هذه الأعمال لا يجد فيها ظلال العالم الذي تحدث فيه الروايات. لذلك، فهي لم تناقش العلاقة بين ما تفصح عنه قيم الشخصيات وسلوكاتها وبعض الممارسات التوسعية، لا لأن الناقد ليس على درجة من الإيمان بتلك العلاقة ومن اليقين بمصداقيتها، وإنما لغياب ذلك الحس النقدي الذي يتصور نصوصًا، كـكلارسيكا أو توم جونز، بوصفها مواكبة داخلية للمشروع الإمبريالي في الحضور والسيطرة الخارجيين، وسردية تطبيقية بشأن التوسع والتنقل في فضاء ينبغي أن يقطن ويتمتع به بشكل ناشط قبل أن يتسنّى تقبّل نظامه أو حدوده[٥٥]. فلقد اهتم النقد الأدبي بالحبكة الروائية في بنائها الزمني أكثر من الاهتمام الذي أولاه لوظيفة الفضاء والجغرافيا والأرض، على الرغم من أن الكثير من النصوص كان يمثّل فيها الصراع حول الفضاء أحد مرتكزات التمثيل السردي، وأشد أسس التخييل أهمية من حيث الاعتماد عليها في تركيب الصورة التي يتقصد إليها الكاتب. بهذا المعنى يعتبر سعيد «أن الروايات صور للواقع في أبكر المراحل أو آخر المراحل من تجربة القارئ لها: بل الحق أنها تصوغ بإحكام وتصون واقعًا ترثه من روايات أخرى، فتقوم بالإفصاح عنه من جديد وبسكناه من جديد تبعًا لوضع خالقها، ومواهبه وميوله وأفضلياته. يؤكد (بلات) بحق على الصيانة، وهي مسألة هامة بالنسبة للروائي أيضًا: فالروايات الإنجليزية في القرن التاسع عشر تؤكد على الوجود المستمر لـ إنجلترة. وعلاوة، فإنها لا تدعو أبدًا إلى التخلي عن المستعمرات، بل تتبنّى وجهة النظر البعيدة المدى القائلة بأنها ما دامت تقع ضمن مدار السيطرة البريطانية، فإن السيطرة هي نوع من المعيار وهكذا فهي تحفظ وتصان جنبًا إلى جنب مع المستعمرات»[٥٦].

خارج الحدود أو الرد بالكتابة

على الرغم من التلقّي المحدود لأدب المستعمرات، فإن ذلك لم يكن ليغطي على الفضاءات الأصلية المتجذرة في هذا النتاج الأدبي والثقافي. فكتّاب المستعمرات يحملون تلك الفضاءات بحساسية بالغة، وهم متأصلون في ظروفها السياسية التي يمثّل فيها تاريخ الإمبريالية وأشكال مقاومتها أشد اللحظات أهمية. وعلى الرغم ممّا يثيره حول هذا الأدب نقاد غربيون بهدف التشويش على فعاليته التخيلية وإنتاجيته الدلالية بتنميطها ضمن تصورات محددة، فإن المعنى الذي يمكن أن يُستخلص من هذا النتاج يتمثّل في منظور إدوارد سعيد في أنه «مهما بلغت سيطرة عقائدية ما أو نظام اجتماعي من الاكتمال الظاهري، فستكون

---

٥٤ المصدر نفسه، ص ١٣٩.

٥٥ المصدر نفسه، ص ١٣٩.

٥٦ المصدر نفسه، ص ١٤٢.

ثمة دائمًا أجزاء من التجربة الاجتماعية لا يغطيانها ويسيطران عليها. ومن هذه الأجزاء تنبع في حالات كثيرة جدًا معارضة واعية للذات وجدلية معًا»[٥٧]. وعندما يشير هومي بابا إلى أن اقتصار ما بعد الحداثة على تفكيك السّرديات الكبرى المتعلقة بعصر الأنوار يجعل منها ممارسة ثقافية محدودة، فلأنه يرى أن ما يؤمّن للشرط ما بعد الحداثي فعاليته يتمثّل في ذلك الوعي بكون «الحدود» المعرفية للأفكار والنظريات المتمركزة هي نفسها الحدود الخطابية لجماعات معارضة كانت تقع سابقًا في عداد التابع. هذا المسلك هو الذي تعبّر عنه كتابات مؤرخين بريطانيين للهند وأفريقيا المستعمَرتين الذين شيدوا سردًا معارضًا، متعاطفين مع قوى محلية هناك، ثقافية وسياسية كانت تُعتبر مناهضة للإمبريالية، إذ أظهر هؤلاء «كيف يمكن لهذا النظام من العلاقات بأسره ولوجهات النظر النابعة منه أن يلغى ويحول»[٥٨].

تمثّلُ مرحلة ما بين الحربين العالميتين لحظة الذروة بالنسبة إلى المقاومة الثقافية للمستعمر؛ إذ ساهم فيها مثقفون وطلبة من أفريقيا والهند وأميركا اللاتينية من المهاجرين إلى بريطانيا أو فرنسا. وعملوا على تأسيس مجلات ومنابر وتجمعات لفتت انتباه الأوروبيين إلى معاناتهم، وضمت الكثير منهم إلى صف المعارضة الثقافية والأخلاقية للإمبريالية. وهذه الأفكار التي كانت نقية في أذهان الغربيين عن شعوب بعيدة، سرعان ما أخذت في التبدل نتيجة الاحتكاكات التي أصبحت تتم داخل الفضاء الغربي ذاته. لقد أصبحت الأفكار الإمبريالية ذات نبرة دفاعية وكأنها أدركت التحدي الصعب الذي يتهددها، من أعمال وثقافات وتراثات يساهم فيها شعراء وقادة سياسيون من أفريقيا وآسيا والمنطقة الكاريبية[٥٩]. فالمعارف التي أُنتجت ضمن حقل معرفي كان الغرب يملك السيطرة عليه قد انفجرت، والتأثير بدا لافتًا لأدب قادم من عالم ما بعد استعماري، وهو العالم الذي ما عاد واحدًا «من الأمكنة المظلمة من الأرض»، بحسب وصف كونراد، بل غدا من جديد فضاء يتبلور فيه جهد ثقافي يفصح عن حيوية بالغة.

وليس في الأمر أي تزيّد حينما يعتبر إدوارد سعيد الحديث عن محمود درويش وغابرييل غارسيا ماركيز وسلمان رشدي وكارلوس فوينتوس وتشينوا أتشيبي وول سوينكا وفايز أحمد والطيب صالح وعبد الكبير الخطيبي وكثيرين من أمثالهم، لا يناظره في الأهمية سوى الحديث عن ثقافة بازغة جديدة لم يكن ممكنًا التفكير فيها لولا الأعمال التي سبقتها لمتحزبين مثل السي آر جيمس وجورج أنطونيوس وخوسي مارتن[٦٠]؛ فما يميّز هؤلاء الكتّاب والمثقفين الذين ينتمون إلى الأقاليم المستعمرَة أو الهامشية هو أنهم في أغلبهم كتبوا بغير لغاتهم الأصلية، لكنهم كانوا دائمًا إلى جانب ثقافة المقاومة والمعارضة لأن خطابهم ينبثق من موقع أناس رسالتهم عن المقاومة هي النتيجة التاريخية للسيطرة[٦١]. فالأساليب التعبيرية والنظريات التي كانت مقصورة على الغرب أصبحت اليوم في متناول كثير من كتّاب العالم الثالث ومكّنتهم من إعادة إنتاج سرديات بديلة من تلك التي صمّمها المستعمر. وبما أن هذه الكتابات التي تمثّل ثقافة المقاومة تتمتع بهذه الخصائص التي تجعل منها مساهمة متميزة في المعرفة، فإن التلقّي الناجع لها هو الذي يتم من خلال القراءة الطباقية التي تؤمّن لها قوّتها وخصوبتها، ولا تنسب امتياز الموضوعية إلى المركز والذاتية إلى الهامش.

والحقيقة أننا أمام هذه القراءة التي تتعيّن بوصفها تأويلًا مختلفًا، نود أن نتوقف عند مساهمة شديدة

---

٥٧ بابا، ص ٢٩٧.

٥٨ المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

٥٩ المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

٦٠ المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

٦١ المصدر نفسه، ص ٣١٤.

الأهمية بحكم ما تمثّله من إضافة للقراءة الطباقية التي يتبنّاها إدوارد سعيد، ويتعلق الأمر بالنظرية ما بعد الكولونيالية التي يبلور هومي بابا ملامحها الأساسية في كتاب **موقع الثقافة** الذي يسائل الآخر من خلال قراءة يتبأر سؤالها على الرواية والشعر والفن. إن مساهمة هومي بابا لا يمكن اختزالها في إبراز توازنات القوة على مستوى الموقع من خلال دراسة التابع الذي تُلقي عليه ضوءًا كثيفًا، فهي بالإضافة إلى ذلك، تمنح التابع قوة إضافية تسند موقعه التلفظي، كما تبلور تحولًا في الممارسة الاجتماعية والثقافية حيث التابع هو موضوع وذات دارسة في الوقت نفسه، وهذا ما يلمع إليه ثائر ديب في مقدمته للترجمة التي أنجزها للكتاب، إذ اعتبر أن كتابة هومي بابا «تهدف إلى إعادة موقعة من يحلل الإنتاج الثقافي، فاتحًا فضاء جديدًا وزمنًا جديدًا للنطق النقدي، حيث يعيد ‹الاختلاف الثقافي› الإفصاح عن محصلة المعرفة من منظور موقع الأقلية الدال الذي يقاوم إضفاء الطابع الكلياني دون أن يكون محليًا أو خصوصيًا، والذي يمكن منه إنتاج أشدّ أشكال الثقافة استنطاقًا ومساءلة، وإعادة تقويم كامل الحداثة وما فيها من عمايات حيال بنى القوة المتوضعة ضمن آلياتها في الهيمنة»[٦٢].

بهذا المعنى، لا يسعى هومي بابا فقط إلى عدم الوقوع في شرك النظرية وعموميتها التي هي تمجيد لإطارها المفاهيمي وادعاء بإمكان مواجهة الأسئلة التي تنبثق من مواقع أخرى، على الرغم من أنه صاحب نظرية أشد تأثيرًا في دراسات ما بعد الكولونيالية، وإنما يتغيا كذلك مواجهة العوائق التي تهدد بنسف النظرية، أي الوقوع في شرك ما يتقصد التحليل الثقافي إلى تفكيك أنساقه وعماياته؛ فأن نتصور عمله كامنًا في تفكيك السرديات والميكانيزمات الأيديولوجية المؤسسة للهويات، والانتصار لمفاهيم تقع في صميم اشتغال الفضاء العالمي والمواطنة الكونية، معناه تأكيد ذلك التفكير المختلف في الآخرية الذي ينقل الهوية إلى موقع آخر تتبلور فيه ما يدعوه استراتيجيات الذات. لنقُل إن هومي بابا يسعى، من ناحية أولى، إلى تجاوز النماذج الوثوقية الكبرى بشأن اكتمال الهوية وجهوزيتها وانغلاقها على مكوّناتها أو نقاط الارتكاز الخالصة التي تعطي الفرد تجذرًا في الكيان الاجتماعي، لذلك يرفض المفاهيم التي تضفي على الهوية والذات طابعًا جوهريًا، ويهتم بالمعطيات التي تجعل الهوية لا تنقطع عن التحقق. ويبيّن، من ناحية ثانية، إلى أي مدى تكون الهوية منزوعة المركزية (decentred)، فهي موجود مفتوح على الصيرورة والتحول والاختلاف لأنها معرضة للتهجين المضاعف وللتنقيح المتكرر. لذلك، تتعين الحاجة ماسّة إلى زمن آخر للكتابة من شأنه أن يسجل التقاطعات المتجاذبة للزمن والمكان، والتي هي واقعة في صميم التجربة الحديثة والأمة الحديثة.

وحتى نُبرز جانبًا من الإضافة اللماحة التي ينهض بها هومي بابا في ميدان التحليل الثقافي، وخصوصًا في ما يتعلق بإزاحة المفاهيم التقليدية التي تفكر الوضعية الكولونيالية من خلال مفهومي السيطرة والهيمنة، واجتراح تحليل نقدي للتعارضات بين المركز والهامش، الهوية والغيرية التي تثبتها في مقولات جامدة، فمن الأهمية بمكان أن نتوقف عند الفصلين الخامس والسادس من كتابه **موقع الثقافة**[٦٣].

إن ما يلفت الانتباه ها هنا هو ما يقترحه هومي بابا من مفاهيم للتعرف إلى تلك الازدواجية التي تطبع الخطاب الاستعماري، ولا سيما مفهوم المدنية الماكرة الذي بموجبه يتبدى الخطاب الكولونيالي حاملًا للشيء ونقيضه على النحو الذي يشرحه ميخائيل باختين من خلال فكرة الحوارية (Dialogisme).

---

٦٢ ثائر ديب، «هومي بابا والمنظور ما بعد الكولونيالي: فضاء الهجنة والترجمة الثقافية،» في: بابا، ص ١٢.

٦٣ بابا، ص ١٧٨ و١٩٢.

عندما يتساءل هومي بابا عن الأسباب التي تجعل شبح استبدادية القرن الثامن عشر يلاحق الممارسة الاستعمارية الممزوجة بمسيحية نامية العضلات وبالرسالة الحضارية، فذلك لأنه يدرك أن هذا السؤال يقع في صميم ذات الكلونيالي المسكونة بالتجاذب والانشطار والازدواج والاضطراب الخطابي والوجداني[٦٤]؛ هذا الاضطراب يتكشّف من خلال المقاومة التي تحبط استراتيجيات الممارسة الاستعمارية المؤسَّسة على مراقبة المحلي والسعي إلى السيطرة عليه. ولا تتعيّن المقاومة ها هنا بوصفها فعلًا معارضًا ذا قصد سياسي، وهي ليست نفيًا أو إقصاء لمحتوى ثقافة أخرى، وإنما هي «مفعول من مفاعيل تجاذب ينتج ضمن قواعد الإدراك والمعرفة الخاصة بالخطابات المسيطرة عند إفصاحها عن دواليل الاختلاف الثقافي وإعادة إدراجها لها ضمن علاقات القوة الكولونيالية المتباينة؛ ضمن التراتبية والمعيارية والتهميش وهلمجرًا»[٦٥]. وليس في الأمر أي تزيّد إذا ما اعتبرنا أن قراءة هومي بابا تتبدى علامة فارقة في النقد الثقافي المقارن، تبدو فيه نظرية ما بعد الكولونيالية بمنزلة لقاء جديد مع نسق الخطاب الكولونيالي؛ فهي تقترح فهمًا مغايرًا يتحدد رهانه في إعادة مفهمة الذات والآخر، وكذلك الهوية، بمنأى عن التفسيرات المتعالية.

ومن خلال التفكيك الذي يقوم به بابا لمذكرات المبشر سي. ل. رينيوس لسنة ١٨١٨ أو لعظة الأرشيدوق بوتس سنة ١٨١٨ حيث تتكسر تطلعات المستعمِر على صخرة المحلي، يتجلى ذلك الموقع الذي ترنّ فيه أصداء غرباء فرويد. فالمحلي إذ يرفض إرضاء حاجة المستعمِر السردية، فإن «أجوبته تكشف ذلك الانزلاق المتواصل بين النقش المدني والتوجه الكولونيالي. والارتياب الذي تولّده مثل هذه المقاومة يغيّر حاجة السارد ذاتها. فما كان قد قيل من ضمن أنظمة المدنية ينضمّ الآن إلى الدال الكولونيالي»[٦٦].

بهذا المعنى يدخل الاضطراب إلى تمثيلات الخطاب الاستعماري ويلقي عليه ظلال الارتياب وعدم اليقين، ذلك أن ما ينكره هذا الخطاب يتيح، عبر الهجنة، مجالًا لدخول المعارف المنكرة، فتغرّب أساس سلطته وتضعه في مواجهة عماياته. هكذا، «لا يعود حضور السلطة الاستعمارية واضحًا مباشرة، وتكفّ تعيّناته التمييزية عن أن يكون لها إحالتها المرجعية الموثوقة إلى أكل اللحوم الآدمية في هذه الثقافة أو إلى الغدر والخيانة لدى ذلك الشعب»[٦٧].

لنقُل إن خطاب أنند ميسّي، وهو يدخل توسط الإنكليز وشفاعتهم، ينتج توترًا بين السلطة الاستعمارية وأسئلة المحليين التي تضع المشروعية الدينية موضع ريبة وتساؤل. فإنكار الاختلاف الثقافي الذي ينطوي عليه خطاب أنند ميسّي والرهان كذلك على تفكيك الثقافة والديانة المحلية من خلال المحليين أنفسهم، يضفيان، من حيث لا يرغب، القوة التلفظية على الذات المحلية، حيث تنبثق الردود التي لا تشوش على السلطة فحسب، بل تجترح موقعًا يقحم فيه المحلي استقصاءاته العاصية المتمرّدة في الفُرج البينية الخلالية[٦٨].

إن هذا التفكيك لمظاهر الانحياز إلى الثقافة الغربية يفضي بنا إلى الوقوف على تجسّداتها في كثير من المفهومات والتصورات السائدة حول الرواية؛ فقد أشار روجي ألن إلى تعليق للناقد والروائي الأميركي جون أبدك على النص المترجم لرواية **مدن الملح: التيه**، يقول فيه إنه من المؤسف حقًا أن عبد الرحمن منيف،

---

٦٤ المصدر نفسه، ص ١٨٣.
٦٥ المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
٦٦ المصدر نفسه، ص ١٨٧.
٦٧ المصدر نفسه، ص ٢٠٩.
٦٨ المصدر نفسه، ص ٢١٣.

كما يبدو، ليس من المستغربين إلى حد الكفاية حتى ينتج سردًا يشابه ما نسمّيه رواية. فصوته صوت مفسر في مخيم قبيلة، ولا يوجد في كتابه هذا أي أثر لحس المغامرة الخلقية للفرد الذي يميّز جنس الرواية (منذ دون كيخوته وروبنسون كروزو) من الأسطورة والخبر التاريخي[69].

والحقيقة أن مثل هذا الفهم الذي يختزل الثراء الروائي في منظور الثقافة الغربية وفي نماذجها المكرّسة يتسم بكثير من الاختزالية؛ فهو لا يمنح سلطة الإقرار الأدبية للآداب الغربية فحسب، وإنما يلقي، كذلك، بظلال الريبة على إمكان انبثاق أو تكوُّن أنماط جمالية غير غربية، ما دام أن هذه البيئات لا تتوافر فيها هذه القيم، ولا تقتدي بمبادئ صنعة الرواية التي يحتكرها الغرب وحده. ونجد لدى جنين عبوشي دلال وجهة نظر لمّاحة بصدد هذا النمط من التلقي؛ فهي لا تعتبر هذا التأويل مجرد قراءة خاطئة بحق ترجمات الآداب غير الغربية، وبما يتناسب مع التنميطات الحضارية السائدة في الغرب، بل المشكلة تكمن من وجهة نظرها في ممارسات أدبية مسلّعة ومعولمة[70]. ومن هذه الزاوية تكشف وجهة نظر أبدك بشأن ذلك النمط من التلقّي الذي يتبأر حول مضامين محددة لكونها ذات تمثيلية حضارية، لكأن التقاليد الجمالية في الرواية الغربية غير قابلة للتحدي، وإذا حدث أن تفوّق كاتب من الأطراف، فإن ذلك لا يمكن أن يتجاوز في منظور ذلك التلقّي حدود الاقتداء وإعادة الإنتاج. والملاحَظ أن هذا النمط من التلقّي لا يستند إلى مفهوم الرواية عند أكبر منظّريها، مثل جورج لوكاش ولوسيان غولدمان وميخائل باختين وبيير زيما.. حيث تتعيّن الرواية بوصفها جنسًا أدبيًا مفتوحًا، يتأبى عن التحديد ويعتاش على الأشكال التعبيرية المجاورة.

من هنا، ربما تفيدنا أطروحة الناقد فيصل دراج[71] بشأن الرواية العربية ونشأتها المعوقة في مجتمع ينكر المتعدد ولا يعرف حوارية المعارف المختلفة المستقلة بذاتها، وبالتالي يفتقد الوعي الغاليلي الذي اعتبره باختين من صميم البيئة التي يتكون فيها جنس الرواية؛ نقول ربما تفيدنا هذه الأطروحة في الرّد على المنظورات الاختزالية من خلال الاقتراب من الأفق الذي ارتادته الرواية العربية منذ العقدين الماضيين لاستيعاب الشكل وإخصاب الخطاب بالحوارية التي تعبّر عن الشيء ونقيضه. ويبدو لنا أن الوعي بهذه الأطروحة بالغ الأهمية لكل من يسعى إلى الاقتراب من النص الروائي، ليس فقط على أساس أنه شيء ذو أهمية جوهرية بالنسبة إلى الإنسان العربي، وإنما كذلك بوصفه موقعًا من مواقع الصراع السياسي. لقد انطلق فيصل دراج[72] من تاريخ متعدد ومتنوع للرواية ثقافيًا واجتماعيًا، لقراءة تجسداته في سياقات ثقافية متباينة، وعلاقته بتحولات الشكل الروائي بما يستجيب لأسئلة هذه السياقات واشتراطاتها من جهة، وانزياحاته عنها من جهة أخرى.

هذه المزاوجة بين القراءة الاستكشافية التي تروم فهم طبيعة النص والتعرف إلى مكوّناته الفنية، والقراءة التأويلية التي تجترح أفقًا واسعًا يسمح بتفاعل القارئ مع النص[73]، والاستفادة من الخطابات المتعددة في إضاءة الرؤية التي ينطوي عليها نص الرواية، هي التي مكّنت هذا الناقد من تقديم تحليل متميز لنظريات

---

٦٩ روجر آلن، «المعركة في السوق، مكانة الرواية العربية في السياق العالمي،» **فصول** (القاهرة)، السنة ١٦، العدد ٣ (شتاء ١٩٩٧)، ص ١٧.

٧٠ جنين عبوشي دلال، «الثقافة العالمية المعولمة وسياسات الترجمة،» **الآداب**، العددان ٧-٨ (تموز/ يوليو- آب/ أغسطس ١٩٩٩)، ص ٥٣.

٧١ فيصل دراج، «وضع الرواية العربية في حقل ثقافي غير روائي،» **فصول**، السنة ١٦، العدد ٣ (شتاء ١٩٩٧)، ص ٢٦.

٧٢ يتعلق الأمر بالكتابين التاليين: فيصل دراج: **الرواية وتأويل التاريخ**، و**نظرية الرواية والرواية العربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩).

٧٣ برادة، «نقد الرواية وإنتاج المعرفة،» ص ٢٥٤.

الرواية والرواية العربية، تبدو فيه الطريق بين الرواية كمعرفة تخييلية والسياق الثقافي الاجتماعي الحاضن لها، قمينة بإسعاف القارئ على الاقتراب من خصوصية الرواية وخصوصية المعرفة التي تنتجها، وتحدِّث بها عن واقع لا يلائمها ولا يوفر شروط انبثاقها.

لقد انطلق فيصل دراج في تناوله وضع الرواية في الحقل الثقافي العربي من أطروحتين، رأى أن ردّ طه حسين على مصطفى صادق الرافعي ينطوي عليهما.

أمّا ردّ طه حسين، فهو: «أما نحن فنريد أن يفهمنا الناس، لهذا نتحدث إلى الناس بلغة الناس.. نحن أحياء نحب الحياة ولا نحب الموت»[٧٤]. والأطروحتان هما: البُعد الاجتماعي لعلاقات الكتابة والقراءة، وتلازم الثقافة مع تكوّن مجتمع جديد ينتج لغة مجتمعية لا مراتب فيها، لغة تتوزع على كاتب له وعيه التاريخي الذي ينعكس في أسلوبه الخاص في الكتابة، وبه يحاور عصره الجديد ويستجيب لهواجسه وانشغالاته، وعلى قارئ يرى إلى قدرة هذه اللغة على التعبير الأمثل عن تطلعاته وأحلامه، والكشف عمّا لا تستطيع لغات الأجناس الأخرى قوله.

هاتان الأطروحتان اللتان يتحاور فيهما الإبداع والتلقي، تُحدّدان زمان الحداثة الاجتماعية الذي تنتمي إليه الرواية؛ فالرواية بوصفها ممارسة كتابية أنجبها الزمن الحديث تبدأ بما يوافق خصوصيتها، أي الذات الإنسانية الحرّة التي تخلّصت من إكراهات اللغة الآمرة، ورأت إلى العالم في تنوعه ونسبيته وتداخل مرجعياته. لهذا، يرى فيصل دراج في اقتران الرواية، من حيث الظهور، بالأزمنة الحديثة دلالة بالغة الأهمية، لأن ما ميّز هذه الأزمنة هو الإنسان الجديد الذي نادت به، ودفعت به إلى الواجهة بعدما تخلص من إكراهات اللاهوت، وارتمى في أحضان الفلسفات التي تنصّبه سيدًا على نفسه وعلى الكون من حوله. فتأكدت هذه الفردية الإنسانية المكتفية بذاتها مبتدأً للكتابة الروائية ومرجعًا لها[٧٥]، وهو المعنى ذاته الذي يعبّر عنه ميلان كونديرا في سياق قراءته الاستكشافية للرواية الغربية، تلك القراءة التي ماثل فيها بين منجز ديكارت في ما يتصل بالتأسيس للحداثة ومنجز الروائي الإسباني ميغيل دي سيرفانتس[٧٦].

هذه الدلالة هي التي لامس فيصل دراج أبعادها في الكثير من نظريات الرواية التي ناقشها، خاصة مارت روبير التي ربطت بين الديمقراطية والرواية، وقرنت غياب الرواية بحضور الحكم الثيوقراطي، وكذلك باختين الذي قرن كتابة الرواية بالرغبة الإنسانية في الانفلات من الخطابات الآمرة، وابتداع لغة جديدة تقول الشيء ونقيضه. وبسبب من ذلك، رأى باختين جذور الرواية كامنة أبعد من النقطة التي انطلق منها هيغل ولوكاش وغولدمان ومارت روبير في تنظيراتهم لهذا الشكل التعبيري. وسواء أتمكنت الأزمنة القديمة من ملء الخانة الفارغة الخاصة بالرواية أم أن الزمن الحديث هو الذي خلق الحاجة إليها، وأعطاها ملامحها في شكل فني يجسّد ملامح ذلك الزمن فيه، فإن القول الروائي يفصح، بحسب درّاج، عن عنصرين لا يتكوّن إلّا ضمنهما: **أولهما** تحوّل اجتماعي يهدم أحادية المراجع في ألوانها المختلفة، **وثانيهما** القدرة على توليد المتعدد وتطويره في مجالات مختلفة[٧٧]. وفي العنصرين معًا ما يبوِّئ الرواية موقع الصدارة في ترجمة قيم الزمن الحديث، ورصد تحولاته المتسارعة، وتمثيل هويته المتعددة التي هي ضرب من الهجنة والاختلاط والتحول الدائم. لكن الرغبة الإنسانية في تكسير الأنساق والتمرد عليها هي أعمق كثيرًا من

٧٤ دراج، **نظرية الرواية والرواية العربية**، ص ١٤٣.
٧٥ المصدر نفسه، ص ٤٥.
٧٦ ميلان كونديرا، **فن الرواية**، ترجمة بدر الدين عرودكي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١)، ص ٨-٩.
٧٧ المصدر نفسه، ص ١٤٦.

أن يتم حصرها في الأزمنة الحديثة. لذلك، نجد باختين يبوّئ النثر موقعًا مهمًّا في ترجمة هذا النزوع نحو التعددية الاجتماعية والاضطلاع بالتمثيل من الأسفل. وعندما يتلمس جذور الرواية في هذه الممارسات، فإنه يقدم لنا مداخل بالغة الأهمية في قراءة الرواية العربية وفهم تحولاتها المسجلة لقلق الإنسان وتطلعاته، استنادًا إلى النصوص المحكية العربية القديمة بأشكالها المختلفة التي تكتسي طابع مكوّنات الخطاب الروائي العربي في مراحل مختلفة من تاريخه(٧٨).

إذا كانت الرواية الغربية قد التقت في زمن ولادتها بزمن اجتماعي قوامه نزوع دنيوي يحتفل بالمعارف المتعددة وينصّب الإنسان سيدًا على العالم، بعدما أعلن موت الإله وعوّضه بقيم جديدة، فإن الرواية العربية في أزمنة ولادتها، والمؤرخة بمبتدأ القرن العشرين، قد هزّت زمن غياب شروط الكتابة الروائية؛ فلم تلتق بهذا الزمن الاجتماعي الذي يكسر القوالب الضيقة، ويبقي الأبواب مشرعة أمام الفكر. لهذا اعتبر درّاج أنها ولدت على هامش زمن تحدّث عنه الكواكبي في **طبائع الاستبداد**، وهو شهادة فريدة على استبداد لا يقل تفردًا، يتجلى في حقول مختلفة: السياسة والدِّين والمال والعلم والتربية والأخلاق والتمدن، وآثاره تحوّل المجتمع الحي إلى مقبرة جماعية، كما ناقشه محمد عبده في: **الإسلام بين العلم والمدنية**، وهجا ما فيه من جمود صادر عن الاعتقاد بأن من تقدم في الزمن يَفضُلُ من تلاه، وأن على المتأخر أن يقول بما يقول به سابقوه؛ زمن هو آية على غياب شروط الكتابة الروائية(٧٩)، فهو لا يأبه للتعددية التي هي قيمتها المركزية، ولا للإنسان المتكلم وكلامه، وهو موضوعها الرئيس، لأنه زمن اجتماعي أحادي، يمجد الشبيه والمماثل وينقض المختلف والمغاير، ويعتبره مروقًا وخروجًا على الذوق الرفيع.

في هذا الزمن العربي الذي ظهرت الرواية على هامشه، وقوامه نص ديني شَيّدَ بلاغته اللغوية الخاصة به، ومعارفه النبيلة، لم يكن غريبًا أن تتعرض الرواية لمضايقات عديدة، ولمحاولات الحطّ من قيمتها وشرعيتها في التعبير عن الذات والمجتمع، خاصة أن شكلها الكتابي الذي يحاور أنماطًا ونصوصًا مختلفة، ويجعلها تتجسد وتتخصّص، وتمتلئ بأحكام قيمة ملموسة، يمثّل شكلًا من الردّ على ذائقة فنية، وقد أصبحت تقليدية، تتدثر بأيديولوجية سكونية تنتصر لما تعتبره ذوقًا رفيعًا.

هذه الخلاصة هي ذاتها التي قررها درّاج في سياق قراءته منجز المويلحي جماليًا وفكريًا، في نصه الروائي: **حديث عيسى بن هشام**. إنه لم يعتبر، بخلاف قراءات كثيرة، صنيع المويلحي، وهو يستدعي المقامة، كتابة داخل دائرة الذائقة الفنية المكرّسة، وإنما اعتبر ذلك اختبارًا للكتابة المقاماتية وإعلانًا لانطفائها، وهو ينتقل من زخرف اللغة إلى أسئلة الحياة. لذا، كانت حداثته بيّنة في أكثر من مكان؛ «واضحة في تأمل الموروث ونزع قداسته، وظاهرة في الخروج من الثقافة الطقسية إلى أسئلة الحياة، وجلية هي في الحوار المتلعثم مع الزمن التاريخي للذات والزمن التاريخي للآخر المستعمِر»(٨٠). وما كان المويلحي ليقترب روائيًا من هذا الزمن المجتمعي الفاقد شروط الكتابة لولا أنه أدرك أن في الرواية، وهي كتابة نوعية، ما ينقض حياة السلطة ويقوّض كتابتها المقيدة؛ «فهي تتعامل مع الدنيوي المتعدد، وتهجس بمثال أخلاقي يواجه المرتبية السلطوية الباترة بفضاء حياتي متنوع، لا يقبل بالاختصار ولا بالمراتب. تبدأ الرواية، وهي تعترف

٧٨ محمد برادة، «الرواية العربية المعاصرة: استشراف لآفاق التطور المستقبلي،» في: شكري عياد [وآخرون]، **الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع: بحوث تمهيدية**، إشراف عبد المنعم تليمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٩٩.
٧٩ دراج، **الرواية وتأويل التاريخ**، ص ٤٠.
٨٠ دراج، **نظرية الرواية والرواية العربية**، ص ١٧٧.

بالمساواة بين البشر، بمتعدد إنساني، يقبل بالمنحرف والسوي والحكيم والمعتوه والنبيل والأفّاق والمغتبط البليد والمغترب الذي لا شفاء له»[٨١].

إذا كان النص التنويري، باستثناءات قليلة، لم يتمكن من الوصول إلى تحقيق التمييز الذي يؤكده خطابًا مستقلًا مزاملًا لمجتمع مستقل، فإن الرواية العربية في المراحل التالية لنشأتها تمكّنت من التمرد على أحادية النص المسيطر، وراوغت إكراهات السلطة المستبدة وضغوطها، لتحقق لنفسها مشروعية باعتبارها كتابة تقول الحقيقة المحفوفة بالالتباس والتعدد، وتستولد فضاءات بديلة لقراءة المدلولات التي ظلت على هامش النصوص التي تباركها المؤسسة وترضى عنها. وهذا الاستقلال الذاتي، على أهميته الكبيرة، لم يمكّنها من العثور على نظرية تخصها وتسائل قضاياها، لأن الزمن الاجتماعي الذي يجري فيه تداول هذه الرواية التي تنهل من متخيلاته وأنساقه في تشييد مساراتها الحكائية والسردية، لم تبلغ فيه المعرفة المحتضنة للعقل ذلك الاستقلال الذاتي الذي يتعيّن شرطًا أساسًا لانبثاق النظرية. هذه المسألة هي ذاتها التي قرّرها عبد الله العروي حين قال: «إن الانحطاط في المجال العلمي يتسم بصفة الإطلاق. يمكن لمجتمع ما أن يستدرك فترة انحطاط مؤقت في مجال السياسة أو الإدارة أو الأدب والنفس. لكن إذا نسي المنهج العلمي وانقلب فيه العلم إلى صياغة وسحر، وانحط بصورة تامة ونهائية، لا يبعث فيه العلم إلّا بتأسيس جديد»[٨٢].

تطوّر النص الروائي العربي باتجاه استقلاليته إذاً، في مجتمع لم تتأسّس فيه المعارف العلمية والاجتماعية، ولم تتحول فيه إلى قوة اقتراحية تتدخل في الحياة اليومية للإنسان وتساهم في إعادة بنائها نتيجة دولة مستبدة ومهيمنة، لا تعرف معاني الحوار والديمقراطية التي هي جوهر العقل الغاليلي التفكيكي الذي مجّده باختين ورأى آثاره ماثلة في النصوص التي كتبها روائيون كبار أمثال دوستويفسكي وتولستوي، وجسّدوا فيها انزياح الوعي باتجاه المجتمع الحديث، وقوامه حوارية عميقة مفعمة بالأصوات والأصداء والرؤى. وهذا التوصيف للواقع العربي قد يقود إلى خلاصة مفادها استحالة تطور الرواية العربية في زمن مجتمعي يفتقر إلى الحداثة. بيد أن في التأمل في عمر الرواية العربية الذي تخطى المئة سنة، ما يقرّر استنتاجًا آخر يظهر تمكّنها من مجاوزة إرغامات الفضاء المجتمعي المفتقر إلى مجتمعية المعرفة، إلى التحقق شكلًا تعبيريًا قمينًا بتشخيص أسئلة الإنسان في زمن شديد التحول والتبدل، وكثيف الغموض والقلق العميق، من دون أن يعني ذلك تحررًا كليًا من السببية الاجتماعية – التاريخية. بهذا المعنى، تكون أسباب هذا الانفلات الروائي من مدار حقل ثقافي أحادي، ماثلة، في تصور الناقد، في عنصرين أساسين قد لا ينطبقان على الاقتصاد والاجتماع، وهما خطابان معرفيان يحتاجان إلى أجهزة الدولة الأيديولوجية والتعليمية والإعلامية.

العنصر الأول يتمثّل في عزلة الروائي والكتابة الروائية؛ إذ الروائي ينتج إبداعه بعيدًا عن مدار السلطة المهيمنة. أمّا **العنصر الثاني**، فقوامه الاستناد إلى فضيلة المتخيل وسيولته، أي إلى «المكر الروائي الهارب من الرقابة وقبضة القراءة المتشنجة، الذي لا تخوم له ولا ضفاف، يرحّل الحاضر إلى الماضي ويُلبس الماضي زيّ الحاضر، ويستنبت أمكنة لم تُرَ، ويختزل الأمكنة المتعددة إلى مكان وحيد، ويلهو بأسماء المدن ويعبث بأسماء البشر، وقد يخلط بين الحكاية والأحجية، أو يترك الحكاية عارية وقد كساها لغة خادعة»[٨٣].

غير أن هذه «العزلة» وهذا «المكر الروائي» اللذين يستحضرهما درّاج للاقتراب من مستويات التفاف الرواية العربية على ما يعتبره «ولادة معوقة»، لن يكونا ذوي أهمية من منظور النقد الثقافي ما لم نعمل

٨١ دراج، **الرواية وتأويل التاريخ**، ص ١٢٤.
٨٢ عبد الله العروي، في: المصدر نفسه، ص ١٥٥.
٨٣ دراج، **الرواية وتأويل التاريخ**، ص ١٥٦.

على تنسيبهما، وذلك بإعادة الاعتبار إلى ما يعنّف الكتابة لتجابه ما لا يمكن إلّا كتابته، ويستفز الفكر الروائي لمواجهة ما لا يمكن التفكير فيه، ولا يمكن إلّا التفكير فيه؛ ذلك أن هذه المواجهة هي ما يرغم الكاتب على أن يدفع الرواية إلى الحد الأقصى، على مستويي الشكل والخطاب، لملاحقة الحقيقة المحفوفة بالالتباس والغرابة والتي لا تتشخص إلّا لتغدو بداية لرحلة خيالية جديدة. وبهذا المعنى لا تكون الكتابة الروائية تفعيلًا لإرادة طيبة، ولا احتماء بالخيال فقط لأنه ينطوي على قوة الخلق والابتكار والمسافة التي تهب المتعة والانعتاق، وإنما هي صدام مع ما لا يمكن إلّا أن نصادفه، وصراع مع قوى لا تبين إلّا بقدر ما تختفي. وبما أن الرواية العربية في تجاربها العظيمة تتناول زمنها خارج الإطار الذي ترسمه السلطة وعادات التفكير القبلية، فقد تعيّنت بوصفها ممارسة معرفية تضفي على هذا الواقع المتغيّر معادله التخييلي الأدق والمفعم إيحائية وتعددية تأويلية، وكأنها ممارسة لما هو أبعد من حدود هذا الزمن الاجتماعي، تشكك في الأيديولوجيات التقليدية الكبرى، وجميع الخطابات التي تتقدم على أساس أنها كلية وجاهزة ومنتهية.

بهذا المعنى، فإن الإلحاح على مسألة الهيمنة الروائية من خلال تكريس معايير تستجيب للتلقي الغربي وتعيد تأكيد مفاهيمه حول الشرق، يفسر ما يتخلل بعض التجارب الروائية العربية المضادّة من ميل إلى معاكسة تداعي الصور الاستشراقية لعقلية غربية مسيطرة ومتمركزة حول ذاتها؛ وذلك إمّا باللجوء إلى استدعاء المكوّنات السردية التاريخية والتراثية كشكل من أشكال الاختلاف لا المطابقة، وقطع الصلة مع هذا التدبير الثقافي المعولم عبر البحث عن أشكال جديدة من الإنتاج الثقافي تستجيب لاقتراحات جمالية وثقافية شديدة الخصوصية والمحلية، مثل نصوص الروائي المصري جمال الغيطاني؛ فهو يعتبر من موقع الاختلاف مع الرواية الغربية «أن الرواية العربية وأساليب السرد الروائي تستنبط قوانينها من داخلها وليس من داخل الرواية الأوروبية أو الرواية الغربية الحديثة. فتلك هي قناعتي التي توصلت إليها من خلال تجربة علمية وليس من خلال التنظير»[٨٤]، أو من خلال أعمال سردية تتناول الآخر من خلال تحبيك يعيد مساءلة الماضي الاستعماري ويضعه في صورة الدلالة المعكوسة للرسالة الحضارية التي يزعم لنفسه حق النهوض بها على النحو الذي نقرأه في رواية **كتاب الأمير**[٨٥] لواسيني الأعرج.

لقد أدى النزوع الغربي نحو الهيمنة إلى تبلور تجارب أدبية متنوعة ينحدر أصحابها من جغرافيات متعددة من العالم المستعمَر اتخذت شكل الرحلة المضادة، أو الغزو المضاد للعوالم الغربية، وذلك بالرد على أطروحاتها المنحازة وجميع أشكال التشويه الذي مارسته على تواريخ هذه المستعمرات وهويات شعوبها. وهذا السرد المضاد هو الذي يدعوه إدوارد سعيد **المقاومة الثقافية**، ويصطلح عليه بيل أشكروفت بـ **الرد بالكتابة**، وهو عنوان الكتاب الذي حرّره بمعية نقاد آخرين. فالمقاومة الثقافية تمكّن الأمة المستعمَرة من استرجاع هويتها وترميم وجودها من جديد، وذلك بالاعتماد على العناصر القومية التي شكك فيها المستعمِر في المقام الأول. فالعناصر القومية هي من عوامل الحفاظ على الذاكرة الجمعية وتعزيزها. وليست ثقافة المقاومة مجرد ردة فعل موجهة ضد الإمبريالية، بل هي أوسع كثيرًا من أن يتضمنها تصور كهذا، لأنها تنهض على أساس التفاعل الثقافي والهجنة واستثمار ثقافة الآخر من أجل تفكيك بنى السيطرة في ثقافته، وفي سردياته المتمركزة حول الذات والتاريخ والهوية. فتحليل إدوارد سعيد لاشتغالات التمثيل الثقافي في الرواية الغربية المعاصرة يمكّننا من تشييد تصور للرواية في الحقل الثقافي العربي بوصفها شكلًا

٨٤ محمد الباردي، «حداثة الرواية.. رواية الحداثة،» (ملف سؤال الحداثة اليوم)، **مجلة الثقافة المغربية** (الرباط)، العدد ١٧ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠)، ص ٦٠.

٨٥ لمزيد التوسع انظر: إدريس الخضراوي، **الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٢).

من الرد بالكتابة، حيث يستعيد بها الروائي مظاهر الهوية، بعيدًا عن التصلب، وينسج من خلالها شكلًا من التمثيل الخاص الذي يجعل كتابته نوعًا من المساهمة في مقاومة الصمت وتحدّي المحاولات الرامية إلى إسكات الرواية المغايرة، خاصة أن هذه القراءة تمتاز بثلاثة مقومات حددها الناقد الثقافي عز الدين المناصرة في قراءة النصوص قراءة مختلفة وصحيحة نسبيًا، ثم قراءة المقاومة الوطنية للإمبرياليات التي غالبًا ما تجاهلتها دراسات الإمبريالية وما بعد الإمبريالية، وأخيرًا قراءة جدلية السيطرة والمقاومة ضمن حقل واحد(٨٦).

خاتمة: على سبيل التركيب

يمكن أن نستخلص من هذه المقاربة أن التمثيل السردي هو من أهم الظواهر التي يشتغل عليها خطاب الدراسات الثقافية؛ إذ انطلاقًا من التفكير فيه، تقترح علينا مدخلًا جديدًا في تناول الرواية من شأنه الإفضاء إلى تجديد الفهم بالسرد وبالمرجعيات الثقافية التي ينفتح عليها. وبما أن هذا المنظور لا يزال، بلغته الواصفة ومنهجيته ورؤيته للأعمال الفنية، بحاجة إلى تراكم الدراسات والأبحاث، فإننا حاولنا الوقوف على أهم محددات تلك الرؤية من خلال تتبّع أعمال واحد من أهم الدارسين الثقافيين وهو إدوارد سعيد.

لذلك، فإن تبئير القراءة على مستويات التمثيل السردي يكتسي أهمية كبيرة في التعرّف إلى أشكال الصور التي تحملها النصوص الروائية، خاصة أنها تنهض بتأدية دور توسّطي يتمثّل في إنتاج الدلالات والرموز حول العالم وما فيه من أشياء وكائنات. ولهذا ينطوي التمثيل السردي فيها على دلالات ثقافية متعددة تتجاوز حدود الظاهر لتستوعب معاني أخرى لا يمكن التوصل إليها إلّا عبر الحفر والتفكيك، خاصة أن الروائي ينطلق فيه من وعي خاص بالزمان والمكان والإنسان. وتكمن أهمية هذا المنظور في إعادة الاعتبار إلى الإحالات المتعددة التي يقيمها العمل الإبداعي بالمرجعية، وهو ما يستوجب قراءته في ضوئها بدل عزله أو تبئير النظر على محدداته الداخلية بدعوى أنها ما يحقق له الخصوصية الأدبية. وهذا الوعي النقدي المنفتح حيال الأدب والممارسات الثقافية هو الذي بلوره إدوارد سعيد وهومي بابا في قراءتيهما للنصوص السردية الغربية وعلاقتها بالنزوع نحو السيطرة والتوسع. ولمّا كانت الرواية جنسًا أدبيًا يضطلع بدور أكبر في التعبير عن الأفراد والجماعات، ويبرز حاجتهما إلى استعادة الأفق الخيالي، وتشييد الهوية وترميمها عبر استراتيجيات التخييل، فإن قراءتها واستكشاف أبعاد ومستويات التمثيل الحادثة فيها وعلاقتها بالقيم والأفكار التي يستمد منها المؤلف الدعم، يمكّناننا من فهم الدور التي تنهض به باعتبارها ممارسة تعبيرية وخطابية. ومن شأن هذا كله أن يمكّننا من بلورة تصور جديد لمقاربة الرواية العربية ودراستها والوقوف على مساهمتها الثقافية باعتبار علاقتها الوطيدة بالرموز والأنساق والخطابات التي ينتجها المجتمع ويحدد من خلالها موقعه في العالم.

---

٨٦ عز الدين المناصرة، «إدوارد سعيد والنقد الثقافي المقارن: قراءة طباقية،» **فصول**، العدد ٦٤ (صيف ٢٠٠٤)، ص ١٢٧.

المراجع

١ - العربية

كتب

إدجار، أندرو وبيتر سيدجويك. **موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية**. ترجمة محمد الجوهري وهناء الجوهري. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩.

إيغلتون، تيري. **نظرية الأدب**. ترجمة ثائر ديب. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٦.

بابا، هومي ك. **موقع الثقافة**. ترجمة ثائر ديب. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

الخضراوي، إدريس. **الأدب موضوعا للدراسات الثقافية**. الرباط: جذور للنشر، ٢٠٠٧.

________. **الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار**. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٢.

دراج، فيصل. **الرواية وتأويل التاريخ: نظرية الرواية والرواية العربية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤.

________. **نظرية الرواية والرواية العربية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

ديب، ثائر. **عن العدة والعتاد في ترجمة «الدراسات الثقافية» و«النظرية ما بعد الكولونيالية»**. تنسيق ريشار جاكمون. الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز؛ مؤسسة كونراد أديناور، ٢٠٠٨.

ذاكر، عبد النبي. **الرحلة العربية إلى أوروبا وأمريكا والبلاد الروسية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين: دراسة في المحتمل**. أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.

الرواية العربية في نهاية القرن: رؤى ومسارات، أعمال ندوة ٢٥-٢٧ ستمبر ٢٠٠٣. الرباط: وزارة الثقافة، ٢٠٠٦.

ريكور، بول. **الذات عينها كآخر**. ترجمة جورج زيناتي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥.

________. الذاكرة، التاريخ، النسيان. ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٩.

________. **الزمان والسرد**. ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم؛ راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة ٢٠٠٨.

سعيد، إدوارد. **تأملات حول المنفى ومقالات أخرى**. ترجمة ثائر ديب. بيروت: دار الآداب ٢٠٠٤.

________. **الثقافة والإمبريالية**. نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب. ط ٢. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٨.

سمعان، إنجيل بطرس. **بين الروائي والرواية: دراسة تطبيقية في الرواية الإنجليزية الحديثة**. القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٢.

عياد، شكري [وآخرون]. **الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع: بحوث تمهيدية**. إشراف عبد المنعم تليمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

كساب، إليزابيث سوزان. **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢.

ويليامز، رايموند. **طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد**. ترجمة فاروق عبد القادر؛ تحرير توني بينكني. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩. (عالم المعرفة؛ ٢٤٦)

دوريات

آلن، روجر. «المعركة في السوق، مكانة الرواية العربية في السياق العالمي.» **فصول** (القاهرة): السنة ١٦، العدد ٣، شتاء ١٩٩٧.

الباردي، محمد. «حداثة الرواية.. رواية الحداثة.» (ملف سؤال الحداثة اليوم). **مجلة الثقافة المغربية** (الرباط): العدد ١٧، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠.

جاكسون، ليونارد. «شكلان من المادية الثقافية: المادية في الأنثروبولوجيا في الدراسات الثقافية.» ترجمة ثار ديب، **تبين للدراسات الفكرية والأدبية**: السنة ١، العدد ١، صيف ٢٠١٢.

الداهي، محمد. «شعرية التشخيص في المشروع السيرذاتي لمحمد شكري.» **ثقافات** (البحرين): العددان ٧-٨، صيف-خريف ٢٠٠٣.

دراج، فيصل. «وضع الرواية العربية في حقل ثقافي غير روائي.» **فصول**: السنة ١٦، العدد ٣، شتاء ١٩٩٧.

دلال، جنين عبوشي. «الثقافة العالمية المعولمة وسياسات الترجمة.» **الآداب**: العددان ٧-٨، تموز/ يوليو- آب/ أغسطس ١٩٩٩.

المناصرة، عز الدين. «إدوارد سعيد والنقد الثقافي المقارن: قراءة طباقية.» **فصول**: العدد ٦٤، صيف ٢٠٠٤.

وثيقة

إبراهيم، عبد الله. «التمثيل والسرد: إدوارد سعيد وتوظيف المفهوم.» (شبكة الذاكرة الثقافية)، على الموقع الإلكتروني: <www.althakira.net>.

٢ - الأجنبية

Books

Amselle, Jean-Loup. *L'Occident décroché: Enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Stock, 2008. (Un ordre d'idées)

Barthes, Roland. *S/Z*. Paris: Editions du Seuil, 1970. (Tel quel)

Bhabha, Homi K. (ed.). *Nation and Narration*. London; New York: Routledge, 2000.

Cohn, Dorrit. *La Transparence intérieure: Modes de représentation de la vie psychique dans le roman*. Traduit de l'anglais par Alain Bony. Paris: Editions du Seuil, 1981. (Collection poétique)

Le Dictionnaire du littéraire. Publ. sous la dir. de Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala; avec la collab. de Marie-André Beaudet [et al.]. Paris : Presses universitaires de France, 2002.

Easthope, Antony. *Literary into Cultural Studies*. London; New York: Routledge, 1991.

Encyclopaedia universalis. Sous la dir. de Peter F. Baumberger. 23 vols. Nouvelle éd. Paris: Encyclopaedia universalis, 1990.

Guerin, Wilfred L. [et al.]. *A Handbook of Critical Approaches to Literature*. 4th ed. New York: Oxford University Press, 1999.

Mattelart, Armand et Erik Neveu. *Introduction aux cultural studies*. Nouvelle éd. Paris: La Découverte, 2008. (Repères: culture, communication; 363)

Rossum-Guyon, Françoise van. *Critique du roman: Essai sur «la Modification» de Michel Butor*. [Paris]: Gallimard, 1970. (Bibliothèque des idées)

Storey, John (ed.). *What Is Cultural Studies?: A Reader*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1996.

ابن خلدون: في علوم اللسان العربي وكون اللغة ملَكة صناعية *

الفصل الخامس والأربعون: في علوم اللسان العربي

هو أركانه أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب. ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنّة، وهي بلغة العرب ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة. وتتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام، حسبما يتبين في الكلام عليها فنًا فنًا. والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو، إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة. وكان من حق علم اللغة التقدم، لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها، لم تتغير بخلاف الإعراب الدال على الإسناد والمسند والمسند إليه، فإنه تغير بالجملة ولم يبق له أثر. فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة، وليست كذلك اللغة. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

علم النحو

إعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده. وتلك العبارة فعل لساني ناشئ، عن القصد بإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملَكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان. وهو في كل أمّة بحسب اصطلاحاتهم. وكانت الملَكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملَكات وأوضحها إبانة عن المقاصد، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني. مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول من المجرور أعني المضاف، ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال أي الحركات إلى الذوات من غير تكلف ألفاظ أخرى. وليس يوجد ذلك إلّا في لغة العرب. وأمّا غيرها من اللغات، فكل معنى

* المقدمة، الجزء الرابع، تتمة الباب السادس من الكتاب الأول.

أو حال لا بد له من ألفاظ تخصه بالدلالة، ولذلك نجد كلام العجم في مخاطباتهم أطول مما نقدره بكلام العرب. وهذا هو معنى قوله صلى الله عليه وسلم: « أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارًا». فصار للحروف في لغتهم والحركات والهيآت، أي الأوضاع، اعتبار في الدلالة على المقصود غير متكلفين فيه لصناعة يستفيدون ذلك منها. إنما هي ملكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا.

فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملْك، الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغيرت تلك الملَكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمتعربين من العجم. والسمع أبو الملَكات اللسانية، ففسدت بما أُلقي إليها مما يغايرها، لجنوحها إليه باعتياد السمع. وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملَكة رأسًا ويطول العهد بها، فينغلق القرآن والحديث على المفهوم ، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملَكة مطردة، شبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه. مثل أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، والمبتدأ مرفوع. ثم رأوا تغير الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعرابًا، وتسمية الموجب لذلك التغير عاملًا وأمثال ذلك. وصارت كلها اصطلاحات خاصة بهم، فقيّدوها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة، واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو. وأول من كتب فيها أبو الأسود الدؤلي من بني كنانة، ويقال بإشارة علي رضي الله عنه، لأنه رأى تغير الملَكة، فأشار عليه بحفظها، ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة المستقرأة، ثم كتب فيها الناس من بعده إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي أيام الرشيد، أحوج ما كان الناس إليها، لذهاب تلك الملَكة من العرب. فهذب الصناعة وكمل أبوابها. وأخذها عنه سيبويه، فكمل تفاريعها واستكثر من أدلتها وشواهدها، ووضع فيها كتابه المشهور، الذي صار إمامًا لكل ما كتب فيها من بعده. ثم وضع أبو علي الفارسي وأبو القاسم الزجاج كتبًا مختصرة للمتعلمين، يحذون فيها حذو الإمام في كتابه. ثم طال الكلام في هذه الصناعة وحدث الخلاف بين أهلها، في الكوفة والبصرة: المصرين القديمين للعرب. وكثرت الأدلة والحجاج بينهم، وتباينت الطرق في التعليم، وكثر الاختلاف في إعراب كثير من آي القرآن، باختلافهم في تلك القواعد، وطال ذلك على المتعلمين. وجاء المتأخرون بمذاهبهم في الاختصار، فاختصروا كثيرًا من ذلك الطول مع استيعابهم لجميع ما نُقل، كما فعله ابن مالك في كتاب **التسهيل** وأمثاله، أو اقتصارهم على المبادىء للمتعلمين، كما فعله الزمخشري في **المفصل** وابن الحاجب في المقدمة له. وربما نظموا ذلك نظمًا مثل ابن مالك في الأرجوزتين الكبرى والصغرى، وابن معطي في الأرجوزة الألفية. وبالجملة فالتآليف في هذا الفن أكثر من أن تُحصى أو يحاط بها، وطرق التعليم فيها مختلفة، فطريقة المتقدمين مغايرة لطريقة المتأخرين. والكوفيون والبصريون والبغداديون والأندلسيون مختلفة طرقهم كذلك.

وقد كادت هذه الصناعة أن تؤذن بالذهاب لما رأينا من النقص في سائر العلوم والصنائع بتناقص العمران، ووصل إلينا بالمغرب لهذه العصور ديوان من مصر، منسوب إلى جمال الدين بن هشام من علمائها، استوفى فيه أحكام الإعراب مجملة ومفصّلة. وتكلم على الحروف والمفردات والجمل، وحذف ما في الصناعة من المتكرر في أكثر أبوابها وسمّاه بالمغني في الإعراب. وأشار إلى نكت إعراب القرآن كلها وضبطها بأبواب وفصول وقواعد انتظمت سائرها، فوقفنا منه على علم جم يشهد بعلو قدره في هذه الصناعة ووفور بضاعته منها، وكأنه ينحو في طريقته منحى نحاة أهل الموصل، الذين اقتفوا أثر ابن جني واتبعوا مصطلح تعليمه، فأتى من ذلك بشيء عجيب دال على قوة ملَكته واطلاعه. والله يزيد في الخلق ما يشاء.

علم اللغة

هذا العلم هو بيان الموضوعات اللغوية. وذلك أنه لما فسدت ملَكة اللسان العربي، في الحركات المسمّاة عند أهل النحو بالإعراب، واستنبطت القوانين لحفظها كما قلناه. ثم استمر ذلك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم، حتى تأذى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم، ميلًا مع هجنة المتعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية، فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين، خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فشمر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين. وكان سابق الحلبة في ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي. ألّف فيها كتاب **العين**، فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلها، من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي.

وتأتّى له حصر ذلك بوجوه عديدة حاصرة، وذلك أن جملة الكلمات الثنائية تخرج من جميع الأعداد على التوالي من واحد إلى سبعة وعشرين، وهو دون نهاية حروف المعجم بواحد. لأن الحرف الواحد منها يؤخذ مع كل واحد من السبعة والعشرين، فتكون سبعة وعشرين كلمة ثنائية. ثم يؤخذ الثاني مع الستة والعشرين كذلك. ثم الثالث والرابع. ثم يؤخذ السابع والعشرون مع الثامن والعشرين، فيكون واحداً، فتكون كلها أعداداً على توالي الأعداد من واحد إلى سبعة وعشرين، فتجمع كما هي بالعمل المعروف عند أهل الحساب وهو أن تجمع الأول مع الأخير وتضرب المجموع في نصف العدة. ثم تضاعف، لأجل قلب الثنائي، لأن التقديم والتأخير بين الحروف معتبر في التركيب، فيكون الخارج جملة الثنائيات. وتخرج الثلاثيات من ضرب عدد الثنائيات فيما يجتمع من واحد إلى ستة وعشرين على توالي العدد، لأن كل ثنائية تزيد عليها حرفًا، فتكون ثلاثية. فتكون الثنائية بمنزلة الحرف الواحد مع كل واحد من الحروف الباقية، وهي ستة وعشرون حرفًا، بعد الثنائية، فتجمع من واحد إلى ستة وعشرين على توالي العدد، ويضرب فيه جملة الثنائيات ثم تضرب الخارج في ستة، جملة مقلوبات الكلمة الثلاثية، فيخرج مجموع تركيبها من حروف المعجم. وكذلك في الرباعي والخماسي. فانحصرت له التراكيب بهذا الوجه، ورتّب أبوابه على حروف المعجم بالترتيب المتعارف. واعتمد فيه ترتيب المخارج، فبدأ بحروف الحلق، ثم ما بعده من حروف الحنك ثم الأضراس، ثم الشفة، وجعل حروف العلة آخرًا، وهي الحروف الهوائية. وبدأ من حروف الحلق بالعين، لأنه الأقصى منها. فلذلك سمّي كتابه بـ **العين**، لأن المتقدمين كانوا يذهبون في تسمية دواوينهم إلى مثل هذا، وهو تسميته بأول ما يقع فيه من الكلمات والألفاظ. ثم بيّن المهمل منها من المستعمل، وكان المهمل في الرباعي والخماسي أكثر لقلة استعمال العرب له لثقله، ولحق به الثنائي لقلة دورانه، وكان الاستعمال في الثلاثي أغلب، فكانت أوضاعه أكثر لدورانه. وضمن الخليل ذلك كله في كتاب **العين** واستوعبه أحسن استيعاب وأوفاه.

وجاء أبو بكر الزبيدي وكتب لهشام المؤيد بالأندلس، في المائة الرابعة، فاختصره مع المحافظة على الاستيعاب وحذف منه المهمل كله، وكثيرًا من شواهد المستعمل، ولخصه للحفظ أحسن تلخيص. وألّف الجوهري من المشارقة، كتاب **الصحاح** على الترتيب المتعارف لحروف المعجم، فجعل البداءة منها بالهمزة وجعل الترجمة بالحروف على الحرف الأخير من الكلمة، لاضطرار الناس في الأكثر إلى أواخر الكلم، فيجعل ذلك بابًا. ثم يأتي بالحروف أول الكلمة، على ترتيب حروف المعجم أيضًا، ويترجم عليها بالفصول إلى آخرها. وحصر اللغة اقتداءً بحصر الخليل.

ثم ألّف فيها من الأندلسيين ابن سيده من أهل

دانية، في دولة علي بن مجاهد، كتاب المحكم على ذلك المنحى من الاستيعاب، وعلى نحو ترتيب كتاب **العين**. وزاد فيه التعرض لاشتقاقات الكلم وتصاريفها، فجاء من أحسن الدواوين. ولخصه محمد بن أبي الحسين صاحب المستنصر من ملوك الدولة الحفصية بتونس. وقلب ترتيبه إلى ترتيب كتاب **الصحاح** في اعتبار أواخر الكلم وبناء التراجم عليها، فكانا توأمي رحم وسليلي أبوة.

ولكراع من أئمة اللغة كتاب **المنجد**، ولابن دريد كتاب **الجمهرة** ولابن الأنباري كتاب **الزاهر**. هذه أصول كتب اللغة فيما علمناه. وهناك مختصرات أخرى مختصة بصنف من الكلم ومستوعبة لبعض الأبواب أو لكلها، إلّا أن وجه الحصر فيها خفي، ووجه الحصر في تلك جلي من قبل التراكيب كما رأيت. ومن الكتب الموضوعة أيضًا في اللغة كتاب الزمخشري في المجاز، وسمّاه **أساس البلاغة**، بيّن فيه كل ما تجوزت به العرب من الألفاظ، فيما تجوزت به من المدلولات، وهو كتاب شريف الإفادة.

ثم لما كانت العرب تضع الشيء لمعنى على العموم، ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظًا أخرى خاصة بها، فرق ذلك عندنا، بين الوضع والاستعمال، واحتاج الناس إلى فقه في اللغة عزيز المأخذ، كما وضع الأبيض بالوضع العام لكل ما فيه بياض، ثم اختص ما فيه بياض من الخيل بالأشهب، ومن الإنسان بالأزهر، ومن الغنم بالأملح، حتى صار استعمال الأبيض في هذه كلها لحنًا وخروجًا عن لسان العرب. واختص بالتأليف في هذا المنحى الثعالبي، وأفرده في كتاب له سمّاه **فقه اللغة**، وهو من أكد ما يأخذ به اللغوي نفسه، أن يحرف استعمال العرب عن مواضعه. فليس معرفة الوضع الأول بكاف في التركيب، حتى يشهد له استعمال العرب لذلك. وأكثر ما يحتاج إلى ذلك الأديب في فني نظمه ونثره، حذرًا من أن يكثر لحنه في الموضوعات اللغوية في مفرداتها وتراكيبها، وهو أشر من اللحن في الإعراب وأفحش. وكذلك ألّف بعض المتأخرين في الألفاظ المشتركة وتكفل بحصرها، وإن لم يبلغ إلى النهاية في ذلك، فهو مستوعب للأكثر. وأمّا المختصرات الموجودة في هذا الفن، المخصوصة بالمتداول من اللغة الكثير الاستعمال، تسهيلًا لحفظها على الطالب، فكثيرة مثل الألفاظ لابن السكيت والفصيح لثعلب وغيرهما. وبعضها أقل لغة من بعض لاختلاف نظرهم في الأهم على الطالب للحفظ. والله الخلاق العليم، لا رب سواه.

فصل: واعلم أن النقل الذي تثبت به اللغة، إنما هو النقل عن العرب أنهم استعملوا هذه الألفاظ لهذه المعاني، لا تقل إنهم وضعوها لأنه متعذر وبعيد، ولم يعرف أحد منهم. وكذلك لا تثبت اللغات بقياس ما لم نعلم استعماله، على ما عُرف استعماله في ماء العنب، باعتبار الإسكار الجامع. لأن شهادة الاعتبار في باب القياس إنما يدركها الشرع الدال على صحة القياس من أصله. وليس لنا مثله في اللغة إلّا العقل، وهو محكم، وعلى هذا جمهور الأئمة. وإن مال إلى القياس فيها القاضي وابن سريج وغيرهم. لكن القول بنفيه أرجح. ولا تتوهمن أن إثبات اللغة في باب الحدود اللفظية، لأن الحد راجع إلى المعاني ببيان أن مدلول اللفظ المجهول الخفي هو مدلول الواضح المشهور، واللغة إثبات أن اللفظ كذا، لمعنى كذا، والفرق في غاية ظهور.

علم البيان

هذا العلم حادث في الملّة بعد علم العربية واللغة، وهو من العلوم اللسانية، أنه متعلق بالألفاظ وما تفيده. ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني. وذلك أن الأمور التي يقصد المتكلم بها إفادة السامع من كلامه هي: إمّا تصور مفردات تسند ويسند إليها ويفضي بعضها إلى بعض، والدلالة على هذه هي المفرادت من الأسماء والأفعال والحروف، وإمّا تمييز المسندات من المسند إليها والأزمنة، ويدل عليها بتغير الحركات وهو الإعراب وأبنية الكلمات. وهذه كلها هي صناعة النحو. ويبقى من الأمور

المكتنفة بالواقعات، المحتاجة للدلالة، أحوال المتخاطبين أو الفاعلين، وما يقتضيه حال الفعل، وهو محتاج إلى الدلالة عليه، لأنه من تمام الإفادة، وإذا حصلت للمتكلم فقد بلغ غاية الإفادة من كلامه. وإذا لم يشتمل على شيء منها، فليس من جنس كلام العرب، فإن كلامهم واسع، ولكل مقام عندهم مقال يختص به بعد كمال الإعراب والإبانة.

ألا ترى أن قولهم: «زيد جاءني» مغاير لقولهم «جاءني زيد» من قبل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلم. فمن قال: جاءني زيد، أفاد أن اهتمامه بالمجيء، قبل الشخص المسند إليه، ومن قال: زيد جاءني، أفاد أن اهتمامه بالشخص، قبل المجيء المسند. وكذا التعبير عن أجزاء الجملة، بما يناسب المقام، من موصول أو مبهم أو معرفة. وكذا تأكيد الإسناد على الجملة، كقولهم: زيد قائم، وإن زيدًا قائم، وإن زيدًا لقائم، متغايرة كلها في الدلالة، وإن استوت من طريق الإعراب، فإن الأول العاري عن التأكيد إنما يفيد الخالي الذهن، والثاني المؤكد بـإن يفيد المتردد، والثالث يفيد المنكر، فهي مختلفة. وكذلك تقول: جاءني الرجل، ثم تقول مكانه بعينه جاءني رجل إذا قصدت بذلك التنكير تعظيمه، وأنه رجل لا يعادله أحد من الرجال. ثم الجملة الإسنادية تكون خبرية، وهي التي لها خارج تطابقة أولًا، وإنشائية وهي التي لا خارج لها كالطلب وأنواعه. ثم قد يتعيّن ترك العاطف بين الجملتين إذا كان للثانية محل من الإعراب: فينزل بذلك منزلة التابع المفرد نعتًا أو توكيدًا أو بدلًا بلا عطف، أو يتعيّن العطف إذا لم يكن للثانية محل من الإعراب. ثم يقتضي المحل الإطناب أو الإيجاز فيورد الكلام عليهما. ثم قد يدل باللفظ ولا يراد منطوقه ويراد لازمه إن كان مفردًا، كما تقول: زيد أسد، فلا تريد حقيقة الأسد لمنطوقه، وإنما تريد شجاعته اللازمة وتسندها إلى زيد، وتسمّى هذه استعارة.

وقد تريد باللفظ المركّب الدلالة على ملزومه، كما تقول: زيد كثير رماد القدور، وتريد به ما لزم ذلك عنه من الجود وقرى الضيف، لأن كثره الرماد ناشئة عنهما، فهي دالة عليهما. وهذه كلها دلالة زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركّب، وإنما هي هيئات وأحوال للواقعات جعلت للدلالة عليها أحوال وهيآت في الألفاظ كل بحسب ما يقتضيه مقامه، فاشتمل هذا العلم المسمّى بالبيان على البحث عن هذه الدلالات التي للهيآت والأحوال والمقامات، وجعل على ثلاثة أصناف: الصنف الأول يبحث فيه عن هذه الهيآت والأحوال، التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال، ويسمّى علم البلاغة، والصنف الثاني يبحث فيه عن الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه وهي الاستعارة والكناية كما قلناه ويسمّى علم البيان. وألحقوا بهما صنفاً آخر، وهو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنميق: إمّا بسجع يفصله، أو تجنيس يشابه بين ألفاظه، أو ترصيع يقطع أوزانه، أو تورية عن المعنى المقصود لإيهام معنى أخفى منه، لاشتراك اللفظ بينهما أو طباق بالتقابل بين الأضداد، وأمثال ذلك، ويسمّى عندهم علم البديع.

وأُطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم البيان، وهو اسم الصنف الثاني، لأن الأقدمين أول ما تكلموا فيه. ثم تلاحقت مسائل الفن واحدة بعد أخرى، وكتب فيها جعفر بن يحيى والجاحظ وقدامة وأمثالهم إملاءات غير وافية فيها. ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئًا فشيئًا إلى أن مخض السكاكي زبدته وهذب مسائله ورتب أبوابه، على نحو ما ذكرناه آنفًا من الترتيب، وألّف كتابه المسمى بالمفتاح في النحو والتصريف والبيان، فجعل هذا الفن من بعض أجزائه. وأخذه المتأخرون من كتابه، ولخصوا منه أمهات هي المتداولة لهذا العهد، كما فعله السكاكي في كتاب **التبيان**، وابن مالك في كتاب **المصباح**، وجلال الدين القزويني في كتاب **الإيضاح والتلخيص**، وهو أصغر حجماً من الإيضاح، والعناية به لهذا العهد، عند أهل المشرق، في الشرح والتعليم منه

أكثر من غيره. وبالجملة فالمشارقة على هذا الفن أقوم من المغاربة، وسببه والله أعلم أنه كمالي في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في وفور العمران. والمشرق أوفر عمرانًا من المغرب كما ذكرناه. أو نقول لعناية العجم وهم معظم أهل المشرق، كتفسير الزمخشري، وهو كله مبني على هذا الفن وهو أصله. وإنما اختص بأهل المغرب من أصنافه علم البديع خاصة، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وفرعوا له ألقابًا وعددوا أبوابًا ونوعوا أنواعًا. وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب، وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ، وأن علم البديع سهل المأخذ. وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقة أنظارهما وغموض معانيهما فتجافوا عنهما. وممّن ألّف في البديع من أهل إفريقية ابن رشيق، وكتاب **العمدة** له مشهور. وجرى كثير من أهل إفريقية والأندلس على منحاه. واعلم أن ثمرة هذا الفن إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن، لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكمال، مع الكلام فيما يختص بالألفاظ، في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن إدراكه. وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملَكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه. فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مبلغه أعلى مقامًا في ذلك، لأنهم فرسان الكلام وجهابذته، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصحّه. وأحوج ما يكون إلى هذا الفن المفسرون، وأكثر تفاسير المتقدمين غفل منه، حتى ظهر جار الله الزمخشري ووضع كتابه في التفسير، وتتبّع آي القرآن بأحكام هذا الفن، بما يبدي البعض من إعجازه، فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير، لولا أنه يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة. ولأجل هذا يتحاماه كثير من أهل السنّة، مع وفور بضاعته من البلاغة. فمن أحكم عقائد السنّة وشارك في هذا الفن بعض المشاركة، حتى يقتدر على الرد عليه من جنس كلامه، أو يعلم أنها بدعة فيعرض عنها ولا تضره في معتقده، فإنه يتعيّن عليه النظر في هذا الكتاب، للظفر بشيء من الإعجاز، مع السلامة من البدع والأهواء. والله الهادي من يشاء إلى سواء السبيل.

علم الأدب

هذا العلم لا موضوع له، ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها. وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور، على أساليب العرب ومناحيهم، فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الكلمة، من شعر عالي الطبقة وسجع متساو في الإجادة ومسائل من اللغة والنحو، مبثوثة أثناء ذلك، متفرقة، يستقري منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية، مع ذكر بعض من أيام العرب، يفهم به ما يقع في أشعارهم منها. وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة. والمقصود بذلك كله أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب وأساليبهم ومناحي بلاغتهم إذا تصفحه، لأنه لا تحصل الملَكة من حفظه إلّا بعد فهمه، فيحتاج إلى تقديم جميع ما يتوقف عليه فهمه.

ثم إنهم إذا أرادوا حد هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث. إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب إلّا ما ذهب إليه المتأخرون عند كلفهم بصناعة البديع من التورية في أشعارهم وترسلهم بالاصطلاحات العلمية، فاحتاج صاحب هذا الفن حينئذ إلى معرفة اصطلاحات العلوم، ليكون قائمًا على فهمها. وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول

هذا الفن وأركانه أربعة دواوين وهي: **أدب الكاتب** لابن قتيبة وكتاب **الكامل** للمبرد، وكتاب **البيان والتبيين** للجاحظ، وكتاب **النوادر** لأبي علي القالي البغدادي. وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها. وكُتب المحدثين في ذلك كثيرة.

وكان الغناء في الصدر الأول من أجزاء هذا الفن، لما هو تابع للشعر، إذ الغناء إنما هو تلحينه. وكان الكتاب والفضلاء من الخواص في الدولة العباسية يأخذون أنفسهم به، حرصًا على تحصيل أساليب الشعر وفنونه، فلم يكن انتحاله قادحًا في العدالة والمروءة. وقد ألّف القاضي أبو الفرج الأصبهاني وهو ما هو، كتابه في **الأغاني**، جمع فيه أخبار العرب وأشعارهم وأنسابهم وأيامهم ودولهم. وجعل مبناه على الغناء في المائة صوت التي اختارها المغنون للرشيد، فاستوعب فيه ذلك أتم استيعاب وأوفاه. ولعمري إنه ديوان العرب وجامع أشتات المحاسن التي سلفت لهم، في كل فن من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال، ولا يعدل به كتاب في ذلك فيما نعلمه، وهو الغاية التي يسمو إليها الأديب ويقف عندها، وأنّى له بها. ونحن الآن نرجع بالتحقيق على الإجمال فيما تكلمنا عليه من علوم اللسان. والله الهادي للصواب.

الفصل السادس والأربعون: في أن اللغة ملَكة صناعية

إعلم أن اللغات كلها ملَكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملَكات في اللسان، للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملَكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب. فإذا حصلت الملَكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة، للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة.

والملَكات لا تحصل إلّا بتكرار الأفعال لأن الفعل يقع أولًا وتعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالًا. ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملَكة أي صفة راسخة. فالمتكلم من العرب حين كانت ملَكته اللغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله، وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها، فيلقنها أولًا، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك. ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملَكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم. هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال.

وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع أي بالملَكة الأولى التي أخذت عنهم، ولم يأخذوها عن غيرهم. ثم فسدت هذه الملَكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم. وسبب فسادها أن الناشىء من الجيل، صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فيعبّر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كيفيات العرب أيضاً، فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه، فاستحدث ملَكة وكانت ناقصة عن الأولى. وهذا معنى فساد اللسان العربي. ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات العربية وأصرحها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم. ثم من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبني كنانة وغطفان وبني أسد وبني تميم. وأمّا من بعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة، فلم تكن لغتهم تامة الملَكة بمخالطة الأعاجم. وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الأعاجم بلغاتهم في الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

[.......]

الفصل الحادي والخمسون في تفسير لفظة الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبيان أنها لا تحصل غالباً للمستعربين من العجم

إعلم أن لفظة الذوق يتداولها المعتنون بفنون البيان، ومعناها حصول ملَكة البلاغة للسان. وقد مر تفسير البلاغة، وأنها مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه، بخواص تقع للتراكيب في إفادة ذلك. فالمتكلم بلسان العرب والبليغ فيه يتحرى الهيئة المفيدة لذلك، على أساليب العرب وأنحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده، فإذا اتصلت معاناته لذلك بمخالطة كلام العرب، حصلت له الملَكة في نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب، حتى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيبًا غير جارٍ على ذلك المنحى، مجّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكرٍ، بل وبغير فكر، إلّا بما استفاده من حصول هذه الملَكة. فإن الملَكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهر كأنها طبيعة وجبلة لذلك المحل. ولذلك يظن كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملَكات، أن الصواب للعرب في لغتهم إعراباً وبلاغة أمر طبيعي. ويقول: كانت العرب تنطق بالطبع وليس كذلك، وإنما هي ملَكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت فظهرت في بادىء الرأي أنها جبلة وطبع.

وهذه الملَكة كما تقدَّم إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استنبطها أهل صناعة البيان، فإن هذه القوانين إنما تفيد علماً بذلك اللسان، ولا تفيد حصول الملَكة بالفعل في محلها، وقد مر ذلك. وإذا تقرر ذلك فملَكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجود النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم. ولو رام صاحب هذه الملَكة حيداً عن هذه السبيل المعيّنة والتراكيب المخصوصة، لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه، لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملَكته الراسخة عنده. وإذا عرض عليه الكلام، حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجّه، وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم. وإنما يعجز عن الاحتجاج بذلك، كما تصنع أهل القوانين النحوية والبيانية، فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء. وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب، حتى يصير كواحد منهم.

ومثاله: لو فرضنا صبياً من صبيانهم، نشأ وربي في جيلهم، فإنه يتعلم لغتهم ويحكم شأن الإعراب والبلاغة فيها، حتى يستولي على غايتها. وليس من العلم القانوني في شيء، وإنما هو بحصول هذه الملَكة في لسانه ونطقه. وكذلك تحصل هذه الملكة لمن بعد ذلك الجيل، بحفظ كلامهم وأشعارهم وخطبهم والمداومة على ذلك، بحيث يحصل الملَكة ويصير كواحد ممن نشأ في جيلهم وربي بين أحيائهم. والقوانين بمعزل عن هذا. واستعير لهذه الملَكة، عندما ترسخ وتستقر، اسم الذوق الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان والذوق إنما هو موضوع لإدراك الطعوم. لكن لما كان محل هذه الملَكة في اللسان، من حيث النطق بالكلام، كما هو محل لإدراك الطعوم، استعير لها اسمه. وأيضاً فهو وجداني اللسان، كما أن الطعوم محسوسة له، فقيل له ذوق. وإذا تبيّن لك ذلك، علمت منه أن الأعاجم الداخلين في اللسان العربي الطارئين عليه المضطرين إلى النطق به لمخالطة أهله، كالفرس والروم والترك بالمشرق وكالبربر بالمغرب، فإنه لا يحصل لهم هذا الذوق لقصور حظهم في هذه الملَكة التي قررنا أمرها، لأن قصاراهم بعد طائفة من العمر وسبق ملَكة أخرى إلى اللسان، وهي لغاتهم، أن يعتنوا بما يتداوله أهل المصر بينهم في

المحاورة من مفرد ومركّب، لما يضطرون إليه من ذلك. وهذه الملَكة قد ذهبت لأهل الأمصار، وبعدوا عنها كما تقدم. وإنما لهم في ذلك ملَكة أخرى وليست هذ ملَكة اللسان المطلوبة. ومن عرف أحكام تلك الملَكة من القوانين المسطرة في الكتب، فليس من تحصيل الملَكة في شيء، إنما حصل أحكامها كما عرفت. وإنما تحصل هذه الملَكة بالممارسة والاعتياد والتكرر لكلام العرب. فإن عرض لك ما تسمعه، من أن سيبويه والفارسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجاماً مع حصول هذه الملَكة لهم، فاعلم أن أولئك القوم الذين نسمع عنهم إنما كانوا عجماً في نسبهم فقط. أمّا المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملَكة من العرب ومن تعلمها منهم، فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها، وكأنهم في أول نشأتهم بمنزلة الأصاغر من العرب الذين نشأوا في أجيالهم، حتى أدركوا كنه اللغة وصاروا من أهلها. فهم وإن كانوا عجماً في النسب فليسوا بأعاجم في اللغة والكلام، لأنهم أدركوا الملّة في عنفوانها واللغة في شبابها، ولم تذهب آثار الملَكة منها ولا من أهل الأمصار. ثم عكفوا على الممارسة والمدارسة لكلام العرب حتى استولوا على غايته.

واليوم الواحد من العجم، إذا خالط أهل اللسان العربي بالأمصار، فأول ما يجد تلك الملَكة المقصودة من اللسان العربي ممتحية الآثار. ويجد ملَكتهم الخاصة بهم ملَكة أخرى مخالفة لملَكة اللسان العربي. ثم إذا فرضنا أنه أقبل على الممارسة لكلام العرب وأشعارهم بالمدارسة والحفظ ليستفيد تحصيلها، فقلّ أن يحصل له ما قدمناه من أن الملَكة إذا سبقتها ملكة أخرى في المحل، فلا تحصل إلّا ناقصة مخدوشة. وإن فرضنا عجميًا في النسب سلم من مخالطة اللسان العجمي بالكلية، وذهب إلى تعلم هذه الملَكة بالحفظ والمدارسة، فربما يحصل له ذلك، لكنه من الندور بحيث لا يخفى عليك بما تقرر. وربما يدّعي كثير ممّن ينظر في هذه القوانين البيانية حصول هذا الذوق له بها، وهو غلط أو مغالطة، وإنما حصلت له الملَكة إن حصلت في تلك القوانين البيانية، وليست من ملَكة العبارة في شيء. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

الفصل الثاني والخمسون في أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملَكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأعسر

والسبب في ذلك ما يسبق إلى المتعلم، من حصول ملَكة منافية للملَكة المطلوبة، بما سبق إليه من اللسان الحضري الذي أفادته العجمة، حتى نزل بها اللسان عن ملَكته الأولى إلى ملَكة أخرى هي لغة الحضر لهذا العهد. ولهذا نجد المعلمين يذهبون إلى المسابقة بتعليم اللسان للولدان. وتعتقد النحاة أن هذه المسابقة بصناعتهم، وليس كذلك، وإنما هي بتعليم هذه الملَكة بمخالطة اللسان وكلام العرب. نعم صناعة النحو أقرب إلى مخالطة ذلك. وما كان من لغات أهل الأمصار أعرق في العجمة وأبعد عن لسان مضر قصر بصاحبه عن تعلم اللغة المصرية وحصول ملَكتها لتمكن المنافاة حينئذ. واعتُبر ذلك في أهل الأمصار.

فأهل إفريقية والمغرب لما كانوا أعرق في العجمة وأبعد عن اللسان الأول، كان لهم قصور تام في تحصيل ملَكته بالتعليم. ولقد نقل ابن الرقيق أن بعض كتّاب القيروان كتب إلى صاحب له: يا أخي ومن لا عدمت فقده، أعلمني أبو سعيد كلامًا أنك كنت ذكرت أنك تكون مع الذين تأتي، وعاقنا اليوم فلم يتهيأ لنا الخروج. وأمّا أهل المنزل الكلاب من أمير الشين فقد كذبوا هذا باطلًا، ليس من هذا حرفًا واحدًا. وكتابي

إليك وأنا مشتاق إليك إن شاء الله. وهكذا كانت ملَكتهم في اللسان المضري، وسببه ما ذكرنا. وكذلك أشعارهم كانت بعيدة عن الملَكة نازلة عن الطبقة، ولم تزل كذلك، لهذا العهد. ولهذا ما كان لإفريقية من مشاهير الشعراء، إلّا ابن رشيق وابن شرف. وأكثر ما يكون فيها الشعراء طارئين عليها، ولم تزل طبقتهم في البلاغة حتى الآن مائلة إلى القصور. وأهل الأندلس أقرب منهم إلى تحصيل هذه الملَكة، بكثرة معاناتها وامتلائهم من المحفوظات اللغوية نظمًا ونثرًا. وكان فيهم ابن حيان المؤرخ إمام أهل الصناعة في هذه الملَكة ورافع الراية لهم فيها، وابن عبد ربه والقسطلي وأمثالهم من شعراء ملوك الطوائف، لما زخرت فيها بحار اللسان والأدب وتداول ذلك فيهم مئين من السنين، حتى كان الانفضاض والجلاء أيام تغلب النصرانية. وشغلوا عن تعلم ذلك، وتناقص العمران فتناقص لذلك شأن الصنائع كلها، فقصرت الملَكة فيهم عن شأنها حتى بلغت الحضيض.

وكان من آخرهم صالح بن شريف، ومالك بن المرحل من تلاميذ الطبقة الإشبيليين بسبتة وكانت دولة بني الأحمر في أولها، وألقت الأندلس أفلاذ كبدها، من أهل تلك الملَكة بالجلاء إلى العدوة، من عدوة إشبيلية إلى سبتة، ومن شرق الأندلس إلى إفريقية. ولم يلبثوا إلى أن انقرضوا وانقطع سند تعليمهم في هذه الصناعة، لعسر قبول العدوة لها وصعوبتها عليهم، بعوج ألسنتهم ورسوخهم في العجمة البربرية، وهي منافية لما قلناه.

ثم عادت الملَكة من بعد ذلك إلى الأندلس كما كانت، ونجم بها ابن سيرين وابن جابر وابن الجياب وطبقتهم، ثم إبراهيم الساحلي الطويجن وطبقته، وقفاهم ابن الخطيب من بعدهم الهالك لهذا العهد شهيدًا بسعاية أعدائه. وكان له في اللسان ملَكة لا تدرك واتّبع أثره تلميذه من بعده. وبالجملة، فشأن هذه الملَكة بالأندلس أكثر، وتعليلها أيسر وأسهل، بما هم عليه لهذا العهد كما قدمناه من معاناة علوم اللسان ومحافظتهم عليها وعلى علوم الأدب وسند تعليمها. ولأن أهل اللسان العجمي الذين تفسد ملَكتهم إنما هم طارئون عليهم. وليست عجمتهم أصلاً للغة أهل الأندلس والبربر في هذه العدوة، وهم أهلها ولسانهم لسانها إلّا في الأمصار فقط. وهم فيها منغمسون في بحر عجمتهم ورطانتهم البربرية، فيصعب عليهم تحصيل الملَكة اللسانية بالتعليم بخلاف أهل الأندلس. واعتبر ذلك بحال أهل المشرق لعهد الدولة الأموية والعباسية، فكان شأنهم شأن أهل الأندلس في تمام هذه الملَكة وإجادتها، لبُعدهم لذلك العهد عن الأعاجم ومخالطتهم إلّا في القليل. فكان أمر هذه الملَكة في ذلك العهد أقوم، وكان فحول الشعراء والكتّاب لعهدهم أوفر لتوفر العرب وأبنائهم بالمشرق.

وانظر ما اشتمل عليه كتاب الأغاني من نظمهم ونثرهم، فإن ذلك الكتاب هو كتاب العرب وديوانهم، وفيه لغتهم وأخبارهم وأيامهم، وملّتهم العربية وسير نبيّهم صلى الله عليه وسلم وآثار خلفائهم وملوكهم، وأشعارهم وغناؤهم وسائر مغانيهم له، فلا كتاب أوعب منه لأحوال العرب. وبقي أمر هذه الملَكة مستحكماً في المشرق في الدولتين، وربما كانت فيهم أبلغ ممّن سواهم ممّن كان في الجاهلية كما نذكره بعد. حتى تلاشى أمر العرب ودرست لغتهم وفسد كلامهم وانقضى أمرهم ودولتهم، وصار الأمر للأعاجم والمُلْك في أيديهم والتغلب لهم. وذلك في دولة الديلم والسلجوقية. وخالطوا أهل الأمصار وكثروهم فامتلأت الأرض بلغاتهم، واستولت العجمة على أهل الأمصار والحواضر حتى بعدوا عن اللسان العربي وملَكته، وصار متعلمها منهم مقصرًا عن تحصيلها. وعلى ذلك نجد لسانهم لهذا العهد في فني المنظوم والمنثور، وإن كانوا مكثرين منه.

والله يخلق ما يشاء ويختار، والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق لا رب سواه.

رامي أبو شهاب *

اللغةُ والتّاريخ ... أيّهما يخون الآخر؟

الكتاب	:	إمبراطوريات الكلمة: تاريخ للغات في العالم
الكاتب	:	نيقولاس أوستلر
ترجمة	:	محمد توفيق البجيرمي
مكان النشر	:	بيروت
تاريخ النشر	:	٢٠١١
الناشر	:	دار الكتاب العربي
عدد الصفحات	:	٧٩٢

مؤلف كتاب **إمبراطوريات الكلمة** نيقولاس أوستلر هو مؤسس جمعية اللغات المهدَّدة بالانقراض في العالم، ومستشار الحوسبة، وتكنولوجيا اللغات لدى المفوضية الأوروبية. وهو يهدف من كتابه إلى أن يكون تاريخًا للُّغات في العالم، ولا سيما اللغات الكبيرة (ص٧٦١)، لا اللغات كلها، من منظور أن اللغات كلها لها تاريخ، ولكن القليل منها موثَّق. فاللغات عامة تعكس قوة الأمم وهويتها، وكذلك شخصيتها، ومدى ما تتميز به من قدرة على الابتكار؛ إذ إن لها تقاليد وأنماطًا سلوكية، أهمها ثنائية الحضور والتلاشي التي تعدّ إشكالية نتيجة الصراع بين اللغات، وما ينطوي عليه من أنساق الهيمنة التي تسبب لبعض اللغات انزياحات تعدّ جزءًا مركزيًا من أطروحة الكتاب الذي يرمي أوستلر من خلاله إلى الوقوف على الأنماط والآليات (الميكانيكيات) التي تحكم السلوك اللغوي في سياق مُقاربة تاريخية تحليلية.

* باحث أردني في النقد الأدبي الحديث.

الحضور والتلاشي

ينهض الكتاب على استقصاء اللغات التي تشكلت، ومن ثم نمت خارج الحدود (الأوطان) التي انبثقت منها، لتصبح لغات مُرتحلة في المكان والزمان، حيث كان النجاح حليف بعضها، بينما عرف معظمها الفشل. فلغات كالعربية والصّينيّة والإغريقيّة تمكنت من البقاء فتية، على الرّغم من جميع العوائق والصعوبات التي واجهتها، في حين أن هنالك لغات لم تتمكن من تجاوز حدودها الجغرافية، مع أن أصحابها اكتسحوا الأرض من مشرقها إلى مغربها، كما هي اللغة الألمانية في القرن الخامس الميلادي. وفي السّياق عينه، تأتي اللغة الهولندية في جزر الهند الشرقية، وأخيرًا اللاتينية التي لم تفلح في أن تكون حاضرة في الشرق الأوسط على الرغم من الوجود الروماني، في حين تلقفها سكان بلاد الغال والإسبان. إذن، هنالك أنماط سلوكية لارتحال اللغات، حضورها وتلاشيها، وهنا يبرز التاريخ أداة للتحليل، ولكن في سياقات متعددة.

يتكون الكتاب من ثلاثة محاور، يتصدّرها قسم أولي، يعالج طبيعة تاريخ اللغات من خلال نظرة لغوية، تحكم التّأريخ الإنساني، وما يتعالق به من تقنيات القراءة والكتابة. وممّا يُلاحَظ أن **المحور الأول** حمل عنوان «اللغات على اليابسة»، في حين أن **المحور الثاني** حمل عنوان «اللغات في البحر»، بينما جاء **المحور الثالث** والأخير بعنوان «اللغات اليوم أو غدًا». وهنا لا يُخفى على القارئ فعل الإحالة إلى اليابسة والبحر، فكلاهما يحمل قيمة مكانية، في حين جاء القسم الأخير في سياق زمني، من منطلق أن تاريخنا الحاضر لم يُنجز بعدُ، وبذلك، فهو لا يحمل سِمة مُنجزة، وتحديدًا عبر الإحالة إلى مركزية، أو إلى فلسفة ثقافية ما.

هذا النهج يدفعنا إلى التساؤل عن الأسباب والدوافع التي جعلت أوستلر يرتضي هذا التقسيم، أو هذه المنهجية التي تنظر إلى بعض اللغات على أنها آتية من اليابسة، في مقابل أخرى آتية من البحر، في حين جعل بعض اللغات ترتهن لزمننا المعاصر في سياق الحضور والتّأثير!

للإجابة عن التساؤل السابق، نلاحظ أن المؤلف يتّجه إلى البحث في اللغات التي جاءت من اليابسة، وهو هنا، ينطلق من فلسفة، أو منهجية ما، فيتداول الزمان والمكان، فالزمان يحيل إلى المكان الذي ابتدأت منه اللغة؛ فالسّبق التاريخي لتشكّل اللغة ونشوئها وتطوّرها يرتبط بارتحالها من المناطق الداخلية التي كانت منبع التّشكل الحضاري الأسبق الذي شهدته الأرض. وهنا تبدو منطقة الشرق الأوسط، أو الصحراء، مُفتتحًا أوليًا ومركزًا لنُشوء اللّغات. فاللغات الأكادية والسّومرية والفينيقية والآرامية والعربيّة تمثّل **الدّائرة الأولى** من دوائر السّبق التاريخي الحضاري، ثم تليها الصّينية والمصرية والسّنسكريتية والإغريقية والرّومانية، وما تبعها من نشوء لغات أخرى، منها لغة الغال والكلتية والألمانية والسّلافية والفرنسية والإنكليزية، لتشكل مجتمعة **الدائرة الثانية** التي ابتدأت بانتهاء اللغة اللاتينية وما قام على أنقاضها من لغات، كالإنكليزية والفرنسية، وسائر اللّغات الأوروبية الحديثة، أي «اللّغات في البحر»، وهي شديدة الارتباط بنشوء الإمبراطوريات وتكوّنها؛ فهذه اللّغات عبرت البحر لتُشكّل عوالم بوساطة الهيمنة العسكرية، ونموذجها الإنكليزية التي فرضت حضورها على مستعمرات العالم الجديد، بمحاذاة الإسبانية والفرنسية.

وهكذا يتنبه أوستلر، ويتساءل في الوقت ذاته عن الحيوية الكامنة في اللّغات، وسلوكها العصي أحيانًا على التفسير، ولا سيما عوامل انتشار بعض اللغات

في العالم! في حين يفشل بعضها الآخر إلى درجة أنها قد تتحول إلى شبح! فاللغة صورة، وتعبير عن الحكاية الشخصية الحقيقية لشعب ما، وهو ما يفسر جانبًا من سلوكها (ص ٢٣)، أو ربما لا منطق يحكم مسار التاريخ البشري، بكل ما يحمله من تناقضات، الأمر الذي يجعل التّكهن بمستقبل اللغات أمرًا في غاية الصعوبة!

عالمية اللغة

يحيل الباحث عالمية اللغة وحضورها إلى عدد من العوامل، أبرزها العامل الكولونيالي الذي يعدّ مركزيًا في شيوع لغة ما وتحوّلها إلى العالمية. وقد يصدق ذلك إبان فترة المدّ الكولونيالي، بيد أن هنالك عاملًا آخر يُحاذي القيمة الكولونيالية، ويُقصد به الهجرات وما تحتمله معها من مهاجرين ينتقلون من مكان إلى آخر. ومع ذلك، فإن أوستلر لا يتعجل إقرار هذه الحقيقة، كون العامل السياسي يبقى هشًا على أهميته، ولا سيما حين نقارنه ببنية اللغة؛ فانتشار اللغة أمر طويل الأمد، ويحتاج إلى قرون وألفيّات للجزم بانتشار لغوي ما في منطقة ما. ومن أهم الأسباب الموجبة والمساعدة على ثبات اللغة وتمكّنها، ما يُطلِق عليه أوستلر « نموذج الفلّاح»، ويعني به فعل الاتحاد الذي يجمع بين مجموعات بشرية (النمو العضوي)، فكل ما يمكن أن يطرأ من لغة مُرتحلة يتحقق بواسطة مجموعات أخرى يسمّيها أوستلر «نهج الصّياد». وهكذا، فإن فعل الهجرة يبدو منطقيًا لتفسير انتشار اللغة الإنكليزية في أميركا الشمالية، في حين أن حضور اللغة الإنكليزية في جنوب أفريقيا يمتثل لمفهوم آخر، يُطلَق عليه مصطلح «التّغلغل»، ويُقصد به حضور مجموعة صغيرة من البشر وقيامها بتشريب لغتهم لمجاميع بشرية أخرى. وهكذا نخرج بآليتين لتحديد مفهوم الإحلال اللغوي أو الانتشار، وهما: «الهجرة» و«التّغلغل» .

الإمبراطوريات تصنع لغتها

يناقش أوستلر علاقة اللغات بالإمبراطوريات فيقول إن كلّ إمبراطورية تصنع لغتها؛ فاللاتينية من صنع الإمبراطورية الرومانية، والإنكليزية من صنع بريطانيا ... وهكذا، يمكن القول إن اللغة العربية صنعتها الإمبراطورية الإسلامية. واللغة كما يرى أوستلر ترتبط برجال الدّين والسّاسة والبحارة، وهي تُبنى على الدّم والمال، والمعاناة، ومع ذلك، فإن هنالك نماذج تُبطل هذا الحكم، فقدرة اللغة على البقاء أو الانتشار بواسطة الإمبراطوريات لا يعوّل عليها، إذ هنالك نماذج لتلاشي لغات بعض الإمبراطوريات من الفضاء الجغرافي الذي حلّت به، كعدم قدرة الإمبراطورية الرومانية على دحر اللغة اليونانية، فضلًا عن عدم قدرة غزوات الأتراك والمغول والناطقين بلغة «التّونغو» على إزاحة اللغة الصينية، وهذا ينسحب أيضًا على اللغة العربية التي فقدت حضورها في بلاد فارس بينما بقي فيها الإسلام. ولعل هذه الآراء والتّصورات تشي بصعوبة فهم ميكانيكية اللغة؛ فهنالك شيء ما غامض في التكوين العضوي والرّوحي للغة، وخصوصًا في فهم البقاء أو التلاشي في منطقة جغرافية .

نلمس في منهجية أوستلر نزعة نحو قراءة تقويضيّة للنتائج؛ فالمؤلف ينزع عن كل نتيجة ما يثبتها، لينطلق من جديد في محاولة التفسير والبحث. وهنا تبدو منهجية أوستلر خاضعة لعدم الرغبة في خلق حقائق يُسلّمُ بها، إذ ينزع نحو التداولية في الطرح المنهجي، وهذا ما يمكن أن نلاحظه من مناقشاته التي ضمّنها في كتابه، وذلك بهدف الإبقاء على الدهشة جرّاء عدم القدرة على التكهن

بكيفية حضور اللغة وانتشارها. فعلى الرغم من كون القوة العسكرية والروحية (الدينية) عاملين من عوامل الانتشار اللغوي، يسوق لنا التاريخ نماذج للغات انتشرت من دون أن يدعمها حتى جندي واحد، ومنها اللغة الآرامية التي سيطرت على المناطق التي كانت تخضع للإمبراطورية الأشورية، ولغتها الأكادية، وكذلك فعلت اللغة السّنسكريتية. ومع الإقرار بوجود العامل الاقتصادي، ودوره في شُيوع اللغة الإنكليزية في زمننا هذا، فإننا لا نطمئن إلى هذه التصورات، ولا سيما حين نتأمل مسار التاريخ؛ إذ نرى عدم قدرة اللغة الفينيقية على إزاحة اللغة اليونانية على الرغم من هيمنة الأولى وتفوّقها في المجال التجاري، خاصة في منطقة الشرق الأوسط. وهكذا، تبقى الحقائق والنتائج مُعلقة بناءً على منهجية الباحث التي ترجئ المقولة الأخيرة، لتتركها متاحة للتأويل والاجتهاد.

يؤكد أوستلر في كتابه العلاقة بين اللغة والدّين؛ فهو يحيل بقاء بعض اللغات وانتشارها إلى ارتباطها بالعامل الرّوحي الدّيني، ونماذجه السّنسكريتية لغة الدّيانة الهندوسية، في حين كانت العبرانية لغة اليهودية، بينما كانت العربية لغة الإسلام. بيد أن ملاحظات أوستلر بشأن أثر الإسلام في اللغة العربية ذات أهمية، إذ يجعلها في مستويين: كمّي ونوعي، فالحضور اللغوي للعربية في منطقة شمال أفريقيا وآسيا الغربية، يعدّ نموذجًا للانتشار الكمي، في حين أن هذا الانتشار لم يحقق أي بُعد نوعي من حيث الحضور في منطقة المحيط الهندي التي تعامل معها المسلمون تجاريًا. فاللغة العربية في تلك المناطق اقتصرت على الشّعائر الدّينية، ولذلك يلجأ المؤلف إلى مقاربة تقارن بين التّوجهين الإسلامي والمسيحي في التّعامل مع اللغة. أمّا المسيحيون، فغير معنيين بأيّ لغة ينتشر الدّين المسيحي، وتعليل ذلك يعود إلى كون تعاليم المسيح وصلت إليهم مترجمة، وهذا ربما يفسر عدم الوقوف طويلًا على هوية اللغة، في حين أن ارتباط اللغة العربية بالإسلام - يبدو من وجهة نظري - متعدد المستويات، فهو ارتباط عضوي وروحي ووظيفي، ومع ذلك، فإن محاولات تحليل عدم انتشار اللغة العربية في منطقة المحيط الهندي تبقى رهينة تفسيرات أوستلر التي يحيلها إلى عوامل ترتبط بالخصائص والسُّلالات اللغوية.

تبدو عناية صاحب **إمبراطوريات الكلمة** بعوامل انتشار اللغات وميكانيكية الحضور والتّلاشي مهيمنة على وعي الكاتب؛ فالعوامل التي أتينا إلى ذكرها تبقى محاولات لتبرير الحضور اللغوي، لكنها تمثّل في جميع الأحوال منطلقات لا علاقة لها باللغة، إنما تأتي ممّا يحيط بها. وكي تبقى المقاربة ضمن السّعي العلمي لتفسير تكون اللغات، سعى أوستلر إلى استقصاء الخصائص اللغوية، كالأصوات والترتيب والنّظم النحوية والصّرفية والتّركيبية التي تميزها، غير أن مؤشر النّهج هذا، وإن بدا منطقيًا عند التوجه إلى البحث عن الأسباب الدّاعية إلى تسهيل مهمة تعلم لغة ما، فإنه يبدو فاقدًا قيمته حين نبحث في التكوين البشري وعلاقته باللغة، فلكل إنسان - منذ الطفولة - جهازه الخاص القابل لتعلم أي لغة، بغضّ النظر عن بنيتها. وبناء على ذلك، يُحيل أوستلر إشكالية انتشار اللغة إلى عوامل اجتماعية لا إلى عوامل لغوية، وإن كنت أتفق مع هذا الرأي إلى حد ما، غير أن الخصائص التي تميّز لغة ما، علاوة على العامل الرّوحي والحضور الزمني، لا بد أن تمارس دورًا، ولا سيما عند تطبيق مبدأ الارتحال اللغوي القائم على الهجرات، أو التّغلغل بدافع سياسي أو اقتصادي أو ديني؛ فهذه الخصائص من شأنها أن تسهّل عملية انتشار لغة ما على حساب لغة أخرى.

ولعلّ في انتشار اللغة العربية في شمال أفريقيا والهلال الخصيب ما يؤكد ذلك، تبعًا للخصائص اللغوية والعامل الروحي والامتداد الزمني المؤثّر جرّاء الهجرات التي شهدتها المنطقة.

الشرق الأوسط مركز ابتكار اللغات

يناقش أوستلر في فصل حمل عنوان « الصحراء تزهر: الابتكار اللغوي في الشرق الأوسط» دور منطقة الشرق الأوسط في ابتكار لغات، كشفت عنها نصوص حملتها ألواح الطين النهري، إذ كانت دليلًا على أقدميّة الوجود اللغوي، وتحديدًا الخط المسماري الذي كان لغة الكتابة لستّ لغات هي: السّومرية والأكادية والعيلامية والحورية والأوراتية، والحثية (ص ٦٤). لذلك، يبحث أوستلر في طبيعة الشرق الأوسط الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وقدرتها على أن تكون مصدر اللغات. وفي تتبّع لافت للسّلالات اللغوية، يتوصل إلى أن ما يجمع بين اللغة الأكادية -أقدم اللغات- واللغة العربية اشتراكها في الخصائص من حيث الحروف والأصوات والتّأنيث وتصريف الأسماء والنسب، بل إن فصائل اللغات السامية تحمل معها صلات قربى مع اللغات الأفرو- آسيوية، وبذلك نتوصل إلى المقدرة التي تتمتع بها اللغات السّاميّة من حيث الصمود والبقاء إلى يومنا هذا. ودليل ذلك التّعدادُ الرقمي؛ فمثلًا الرقم «عشرة» في العربية كان في الآرامية «عسرا»، وفي الأكادية «إيشر»(ص٧١)، وهذا ينسحب على نماذج أخرى عديدة.

استكمالًا لتاريخ اللغات في منطقة الشرق الأوسط، يشير المؤلف إلى التحولات التي نتجت بفعل الهجرات والغزوات؛ إذ يورد ملحوظة مهمة تتعلق بقدرة اللغة العبرية على العودة، لتكون لغة دراجة في زمننا هذا، وتفسير ذلك أن العبرية اتسمت بحفاظها على التقاليد اللغوية، والوعي بها، غير أن مترجم الكتاب يتدخل لينعت هذه النتيجة التي توصل إليها أوستلر بالنّفاق للصهيونية، من منطلق أن اللغة العبرية لا تملتك تراثًا أدبيًا أو علميًا، باستثناء التراث الدّيني، وهذا مؤشر إلى ضَعف البنية الحضارية المؤثّرة، فالنصوص التراثية الأدبية هي النتاج الحضاري القادر على الإثبات الحضاري لشعب ما، على أرض ما.

في سياق البحث في اللغات السّاميّة وتاريخها، نطالع اللغة العربية وارتباطها البنيوي بالإسلام، إذ كان هذا الارتباط سببًا في إحداث تحوّلات في مسار اللغة العربية التي استطاعت أن تخترق الحدود، لتصل إلى أقاصي الأرض، شرقًا وغربًا. وهنا يتساءل أوستلر عن سر هذا الانتشار، إلّا أنه لا يجد تفسيرًا واضحًا، بيد أنّه يستعين بنظرية تقوم على فكرة وجود فراغ سياسي، خاصة في ظل تراخي النفوذين البيزنطي والفارسي بعد سلسلة من الحروب التي أرهقتهما. وهنا نلحظ أن الكاتب يتجاوز، أو يتجاهل، الباعث الروحي الذي يتمثّل في الإسلام، فالقيم الإنسانية التي حملها الإسلام كانت دافعًا لتبنّي هذا الدين ولغته. ولعل هذا الرأي لا يتسق مع أفكار أوستلر ومنظوره العلمي الدّنيوي لتفسير ظاهرة انتشار اللغة العربية انتشارًا كاسحًا، فهو يتجانف عن رؤية التفسير المنطقي والعلمي الذي يتأتى من وظيفة اللغة العربية؛ إذ كانت حاملةً لرسالة سماوية تمتلك مقومات عقلية وفكرية وروحية، تكفل لها انتشارًا يتعالى أو يتسق مع التفسيرات المنطقية والعلمية التي لم تتمكن من استيعاب قدرة اللغة العربية على اختراق الحدود في عقدين من الزمن، في حين أن الانتشار

يتطلب عقودًا وألفيّات كي يتحقق، بناءً على آراء بعض العلماء.

وفي سياق تتبّع عوامل انتشار اللغة العربية، يحيل أوستلر إلى القدرات البلاغية للعربية، ونموذجها عبارة «لا إله إلّا الله محمد رسول الله»، ولا سيما ما تنطوي عليه من تجريد. يضاف إلى ما سبق المنهجية العلمية التي جرى فيها تدوين الأحاديث النبوية، إذ اتخذت هذه العلمية طابعًا مقدسًا، ولهذا نعت أوستلر هذا التوجه وهذا النّتاج بالمجموعة المغلقة أو «الكنز العظيم»، ناهيك بأن اللغة العربية هي لغة الصلاة والعبادة، وبذلك ترسخت العربية وانتشرت نتيجة لوظيفتها الروحية. غير أن أوستلر يشير كذلك إلى ما اتخذه عبد الملك من مروان من قرارات تتصل بحظر استخدام اللغة اليونانية في شؤون الإدارة، ولكن هذه العملية جرت بالتّدريج، لتصل إلى ذروتها في القرن الثامن الهجري، حين بدأت العربية تحلّ محل اليونانية (ص١٥٠). ما سبق يأتي بالتّجاور مع الحملات العسكرية (أو الفتوحات) التي خاضها العرب والمسلمون، وتمخضت عن إزاحة الإمبراطوريتين، البيزنطية والسّاسانية، وهو ما جعل اللغة العربية ترتحل إلى المناطق الجديدة.

على الرغم من هذا الانتشار للعربية في شمال أفريقيا وبعض المناطق الداخلية، فضلًا عن انتشارها في غرب آسيا، وما أحدثته الأبجدية العربية من آثار على بعض اللغات الأخرى، يرى أوستلر أن اللغة العربية بدأت تفقد بعض مناطق نفوذها وتشهد شيئًا من التراجع في منطقتين مهمتين هما بلاد فارس وإسبانيا(الأندلس)؛ فمع الحضور التاريخي العميق في تلك المناطق، وانتشار العربية فيها، لم تتمكن من البقاء والاستمرار نتيجة بعض العوامل التي تتحدد بالخمول الثقافي في بلاد فارس، بالإضافة إلى الإجراءات العثمانية المقاومة، في حين أن تحييد اللغة العربية في الأندلس تحقق عبر إجراءات سياسية صارمة، كما فعل كل من شارل الخامس وفيليب الثاني عبر إصدار مراسيم تمنع التحدث باللغة العربية (ص١٥٥).

ضمن سياق حضور اللغة العربية، ومع إقرار أوستلر بحقيقة انتشارها من منطلق ديني، كونها اللغة المقدسة، فإنها لم تتمكن من فرض نفسها كلغة عامية دارجة، ولا سيما في المناطق التي وصلت إليها. وهنا نتوجه إلى التساؤلات العميقة التي يطرحها أوستلر بشأن البعد التّاريخي للغة العربية، بمعزل عن الإسلام؛ فالعرب كانوا من أصحاب النشاط التجاري المميز، وخصوصًا عبر البحر، واللغة العربية كانت مسموعة في جميع الموانئ على طول ساحل المحيط الهندي(ص١٦٠)، وهو ما استوجب أثرًا لغويًا، ولو من باب المصطلحات التجارية. ولعل ذلك يبدو جليًا في اللغة السّواحلية، وقد عاينتُ ذلك شخصيًا في مدينة مومْباسا الكينية؛ إذ عبّر بعض السّكان المحليين عن اعتزازهم بأثر اللغة العربية في اللغة السّواحلية، بل تُعدّ العربية أحد مكوّنات اللغة السّواحلية الرئيسة، وهذا ينسحب – في ظني – على لغات أخرى اتصلت باللغة العربية من خلال النشاط التجاري.

اللغات العشرون الأولى

يسعى الكاتب إلى اختبار مقاربة اللغات في زمننا المعاصر من منطلقات محددة، أهمها قوة انتشار اللغات من منظور كمّي، أي من حيث عدد مستعملي تلك اللغات كلغة أولى، أو كلغة ثانية، وذلك يعني أصحاب اللغة الأصليين، ومن ثم الذين اكتسبوا اللغة. لذلك يضع صاحب **إمبراطوريات الكلمة** قائمة باللغات العشرين

الأولى (أو الأكثر انتشارًا) في العالم، ومعظمها ذات جذور تعود إلى مناطق جنوب آسيا أو أوروبا، في حين لا يوجد أي لغة من الأميركيتين، أو أفريقيا. وعلى ما يبدو، فإن الباحث يتجاهل اللغة العربية، إذ يشير في الهامش إلى أن اللغة العربية المصرية - التي تُعَدّ أفريقية - لا يسمح عدد المتكلمين بها من إدراجها في عداد اللغات العشرين ، وعلى ما يبدو، فإن هنالك مغالطات منهجية، تتمثل في تجاهل أوستلر للغة العربية، وهذا دفع مترجم الكتاب الدكتور محمد البجيرمي إلى التعليق على ذلك، وتحديدًا على جزئية رد اللغة العربية المصرية إلى أصول أفريقية، في حين أنها من الجزيرة العربية والهلال الخصيب. ونضيف كذلك ما قام به أوستلر من تجاهل لعدد متكلمي اللغة العربية الذين يبلغ تعدادهم أكثر من ٤٠٠ مليون نسمة، فأوستلر يستبعد العربية، كونها لا تخضع لمعايير تقييم قدرة العربية على تحقيق الفهم المتبادل بسبب تعدد لهجاتها، لذلك فضّل على أن ينظر لها على أنها لغات منفصلة حيث إن مجموع متحدثي العربية الفصحى هو ١٠٠ مليون نسمة، وكي تحتل اللغة العربية مكانة بين اللغات العشرين، يجب أن يتوحد استخدام اللغة العربية الفصحى، ولا سيما بين النّخب التي يصل عدد المتكلمين بها إلى ٢٠٥ ملايين نسمة، وهذا يؤهلها لأن تحلّ في المرتبة السابعة عالميًا (ص ٧١٦).

إن أوستلر يتحيف بمنهجيته اللغة العربية ومكانتها، فهو يجانب الصواب ويتجانف عنه، وذلك يعود إلى سببين: **أولًا** تجاهله أعداد متكلمي اللغة العربية كلغة ثانية؛ ثانيًا أن اللغة العربية، من منطلق تواصلي، تبدو فاعلة على الرّغم من تعدد لهجاتها. ومع الإقرار بوجود صعوبة نسبية في تحقق الفهم الكلّي، أو الشامل، نتيجة اللهجات، فإن هنالك لغة مشتركة وسيطة بين متكلمي العربية ولهجاتها، فمهما يكن الانحراف المعياري لأي لهجة عن العربية الفصحى، فهو لا يقف عائقًا حقيقيًا للحؤول دون الفهم بين مواطن عربي من أقصى الخليج ومواطن عربي آخر في مراكش، فضلًا عن أن اللغة العربية حاضرة بقوة، فهي لغة النّخب ولغة التّعليم والإعلام في معظم المناطق العربية. وبهذا، فإن المعايير تبدو متحققة، كون اللهجات لا تعيق التّواصل. إن منظور أوستلر القائم على استبعاد اللغة العربية غير مبرر، أو هو قلق، فاللغة العربية تشهد نموًا مطردًا في عدد المتكلمين بها تبعًا للعامل الديموغرافي، بالإضافة إلى عوامل اقتصادية ودينية وثقافية أشار المؤلف إليها في ثنايا كتابه.

اللغات والنمو والانتشار

يميّز أوستلر بين نوعين من اللغات من حيث النمو والانتشار؛ فهنالك اللغات التي نمت عضويًا (الزيادة السكانية)، ونموذجه اللغة الصينية، في حين أن هنالك اللغات التي نمت عبر الاندماج والاكتساب (الغزو)، وتمثّله بامتياز كلٌّ من الإنكليزية والفرنسية والإسبانية والبرتغالية. وخارج هذين الإطارين وهاتين الآليتين، لا يمكن أن نعزو أي نمو لغوي، طبعًا باستثناء العربية والتركية. وإذا كان انتشار لغة ما جرّاء الاكتساب مبررًا، لأن العامل الكولونيالي كان النمط المهيمن والمسيطر في ارتحال اللغات، فإن الانتشار جرّاء النمو العضوي، ونموذجه اللغة الصينية (الماندارين)، يحتاج إلى تفسير علمي، ويتحدد بالطبيعة الاقتصادية؛ فكثيرون من سكان مناطق لغة الماندارين كانوا يعيشون على إنتاج محاصيل الأرز الذي سمح بإعالة مجموعات بشرية كبيرة، بالإضافة إلى أن أغلب

لغات تلك المنطقة كانت خاضعة لسلطات سياسية مركزية، وهذا ممّا حدّ من انتشارها خارج المحيط الجغرافي الذي نشأت فيه. وفي سياق البحث عن العوامل والأسباب التي تتحكم في نمو لغة ما وانتشارها، نواجه العامل السكاني الذي يتحدد بأثر معدلات الخصوبة في زيادة نمو عدد متكلمي لغة ما، أو أثر الكوارث الطبيعية في تغير النّسب المهيمنة. ولهذا، تبدو اللغة الصّينية مهيأة للصدارة من حيث النمو بالتّجاور مع الهندية، والبنجابية والبنغالية، فضلًا عن العربية التي يقرّ الباحث في هذا الموقع بحضورها، إذ يمكن أن تحتل المرتبة الخامسة خلال السنوات الخمسين المقبلة.

تعدّ الإنكليزية، والإسبانية بصورة أخص، مؤهلتين للنمو عضويًا. ومع ذلك، فإن الأثر الثقافي لكليهما يشي بشيء من الاضطراب من حيث كيفية التعاطي ومتابعة النمو اللغوي، فالنمو العضوي لا يعوّل عليه إذا ما ارتبط بالنفوذ الثقافي والاقتصادي والعسكري. وبهذا، فإن التكهن بمستقبلهما يبدو قلقًا، خاصة أن مستقبل اللغات يتحدد بعدد من العوامل الحاسمة، منها الهجرات والعامل الاقتصادي أو التجاري والتبشير الديني والتكنولوجيا، فواقع اللغة الإنكليزية ومستقبلها رهيني عدد من التّحولات والعناصر، فهذه اللغة - كما نعلم- نشأت وتوسّعت بفضل الآلة الاستعمارية، وما تبع ذلك من تطورات تقنية عمّقت انتشارها الهائل. هذا الصّدى يوازي ما كان للغة اللاتينية التي كانت لغة الفكر والثقافة لأكثر من ألف عام، غير أن التاريخ كان كفيلًا بجعلها تتلاشى وتموت. فهل تشهد الإنكليزية هذا المصير، ولو من باب تضاؤل شيوعها وانتشارها في أنحاء العالم؟

يرى أوستلر ثلاث دعائم تمنع سقوط الإنكليزية، وهي: السكان والموقع والنفوذ (ص ٧٣٧)، وهذه مؤشرات إلى ما تختزنه الإنكليزية من مجاميع الناطقين بها كلغة ثانية، إذ وصل عددهم إلى ثلاثة أرباع المليار، بالإضافة إلى ما تتمتع به من نفوذ ومكانة جعلاها تتصدر اختيارات التّعلم لدى العديد من سكان المعمورة. إذن، فاللغة الإنكليزية ترتبط بعوامل ثقافية وتقنية واقتصادية، بينما العامل الروحي غير مؤثّر، كونه يرتبط بالمحلي، وهو ما يحول دون أن يكون فاعلًا؛ فالإنكليزية ترتبط بالمال والنفوذ، وهذا يجعلها قابلة لأن تبقى وتتسع، والنظرية الجديدة ترى أن معظم العالم يتجه إلى أن يكون ثنائي اللغة، والإنكليزية هي الخيار الأمثل. ومع كل ما سبق، فإن هنالك عوامل ما زالت تهدد انتشار اللغة الإنكليزية، ومنها القوانين التي تسنّها بعض الدول لمواجهة التّغول الإنكليزي، بالإضافة إلى عامل داخلي يتمثل في أن تعيد الإنكليزية إنتاج نفسها، كما فعلت اللاتينية، وبذلك يمكن أن تتحول إلى لغات خلال قرون. يُضاف إلى ما سبق العاملُ الديموغرافي، إذ ما زالت بعض اللغات تشهد نموًا مطّردًا جرّاء ارتفاع المواليد؛ ففي حلول سنة ٢٠٥٠، ستكون لغات كالإنكليزية والأوردية الهندية والإسبانية والعربية على قدم المساواة مع تقدم الصّينية على الجميع بضعفين ونصف الضعف (ص ٧٤٢). أمّا من ناحية الفئات السكانية، فإن الإنكليزية والصينية سوف تصبحان لغة الكبار في السن، في حين أن العربية ستكون لغة الشباب، بينما ستكون الإسبانية والهندية للفئة المتوسطة.

يرى أوستلر أن العامل التجاري يمثّل دورًا حاسمًا في انتشار اللغة وحضورها، ولكن لا يمكن الثقة بمنطق الربح والخسارة الذي يجعل من اللغة ضحية تحوّلات رأس المال. فرجال الأعمال لا يمتازون

بهذا البُعد العاطفي، إذ سرعان ما ينحون نحو تبنّي لغات أخرى، تبعًا لحركة رؤوس الأموال، في حين أن العامل العلمي يشي بعدم الاطمئنان، فهنالك نزعات لا يمكن التكهّن بها، خاصة في ما يرتبط بالمؤسسة الثقافية التي تحكمها السلطة، ذلك أن تعارض بين النخب المثقفة والسلطة ربما يدفع المؤسسة الثقافية إلى تجهيل العامة، فضلًا عن تحوّل مناطق القوى الثقافية؛ فأميركا تُعدّ الآن مصدر الإشعاع الثقافي، ولكن هنالك مراكز أخرى يمكن أن تنشأ وتهدد هذا التفوق، ونماذجها منطقتا الصين والشرق الأوسط، والمنطقة الأخيرة تمتلك الكثير من المقومات، أبرزها توافر مجموعات سكانية آخذة بالنمو ديموغرافيًا، وهي ترتبط برابط الدين، فضلًا عن توافر عامل عدم الإنصاف في توزيع الدخل، وبذلك فهي قضايا محورية تشترك بها تلك المجاميع البشرية لتكون مركزًا للانطلاق.

يتنبأ أوستلر بأن تصبح الصّينية والعربية لغتين عالميتين، مع وجود كل ما يدعم هذه النظرية. ففي ملحوظة مهمة بشأن اللغة العربية وما يحيط بها من عامل روحي يبدو، من وجهة نظر الكاتب، عالي القيمة وشديد التأثر، فإن هذه اللغة لا تمتلك جزءًا كبيرًا من عوامل الانتشار التي سبق ذكرها، إلّا أنها تمتلك حالة وجدانية تجعلها مقاومِة للتّلاشي، فهي لغة دينية يختزنها المؤمنون ويتخذونها كنزًا لهم، إلّا أن ذلك لا يمنع من وجود مفاجآت تتسبب بتحولات، منها انتقال مجاميع بشرية إلى مناطق ذات مردود اقتصادي بسبب اكتشاف ما، أو وباء ما، أو نتيجة قرار سياسي ينصّ على إحلال لغة ما على حساب لغة أخرى. كل ما سبق ربما يتسبب في تلاشي حضارات وثقافات بأكملها، وهو ما يدفع إلى اختلال في الانتشار اللغوي، وهذا ما ينطبق على جميع لغات العالم.

ما الذي يجعل لغة ما قابلة للتعلم؟

يرى أوستلر أن أي لغة قابلة لأن تتعلم ضمن ثلاثة أنماط، **أولًا**: التعلم من خلال المحيط، عبر وجود بيئة مستقرة؛ **ثانيًا**: يمكن تعلّم لغة جديدة في غياب البيئة المستقرة، وهو ما ينتج لغة مُهجَّنة تتأتى من اللغة التي يعرفها الكبار، بالتوازي مع اللغة الطارئة؛ **ثالثًا**: تعلّم اللغة عن طريق الوعي، أي اكتساب لغة ثانية. وهنا نلاحظ أن النمطين الأخيرين لا يعتمدان على الخصائص اللغوية، فالطفل قادر على تعلم أي لغة مهما تكن، ومع ذلك، هنالك إشكالية، ولاسيما حين تنشأ لغة في أقاليم جديدة، فالمتعلم سوف يبقى محتفظًا بشيء من اللغة الأصلية، وهي «الطبقة التّحتية» التي يمكن أن تفرض قيدًا على أي لغة يمكن تعلمها، الأمر الذي يدفع إلى تشكيل نسخة جديدة من اللغة، أو رفض اللغة. وهنالك نموذج لافت لكيفية تشكّل اللغة تبعًا للعوامل التركيبية، فاللغة العربية استطاعت أن تبقى وتستقر في المناطق الأفرو- آسيوية تبعًا للعلاقة التي تجمع لغات تلك المناطق مع اللغة العربية، ونموذجها الأبرز اللغة الآرامية في العراق وسورية، حيث كانت العربية أقوى حضورًا، في حين كان حضورها بطيئًا ومتدرجًا في منطقة شمال أفريقيا، حيث كانت اللغتان المصرية (القبطية) والبربرية، في حين لم يُكتب للعربية البقاء في الأندلس وبلاد فارس باستثناء الاقتصار على الاستعمال الديني. ولعل السبب يعود، كما يحلل أوستلر، إلى وجود طبقة تحتية (الهندية – الأوروبية) التي حالت دون تقبّل اللغة الجديدة، وهذا النسق ينطبق على التركية ذات التركيب المخالف للغة العربية، وهو

ما حال دون انتشارها في الأراضي الناطقة باللغة التّركية.

يتوصل أوستلر في ما يتعلق بتصور مسارات اللغة إلى أن اللغات تتعالى على كل القوى التي تحيط بها وتتحكم فيها، ولاسيما العاملين العسكري والتجاري، طارحًا نماذج عدة من التاريخ. فاللغة تتأكد وتوجد من خلال قيم مجتمع إنساني، ولها طابعها الخاص، حيث تتأثر بالمجتمع الذي تنشأ فيه، لذلك تقوم النصوص الأدبية والطقوس بترجمة هذه الطبيعة الخاصة، فلكل لغة نكهة خاصة، حيث إن العربية تتسم بنزعتها نحو التقشف والكبرياء والمساواة، في حين أن الصّينية والمصرية تتسمان باحترام الذات، وتتسم السنسكريتية بالثقة بالنفس، بينما العقلانية تميز الفرنسية، والتجارية سمة للإنكليزية (ص ٧٥٩).

في الختام، يشير أوستلر إلى ما يتهدد اللغات من مخاطر، فهنالك أكثر من نصف لغات العالم مهددة بالتلاشي والانقراض، ولا سيما في ظل عصر التّقدم العلمي؛ إذ إن التفاعل الثقافي الحديث يقتصر على عدد قليل من اللغات، ولذلك فهو يحذر من كارثة إذا لم يبق في الخمسمئة سنة المقبلة من لغة سوى الإنكليزية. وبذلك، فإن أحد المجتمعات اللغوية يملك أكثر من حصته العادلة من المعرفة، لكن يجب أن نتنبه إلى «أن اللغات المختلفة تحمي ثقافات مختلفة حيث يمكن اكتشاف طرق مختلفة للمعرفة الإنسانية»، كما قال أوستلر(٧٦١).

وليد نويهض *

التاريخ... ومعرفة التاريخ

الكتاب	:	المعرفة التاريخية في الغرب - مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية
الكاتب	:	قيس ماضي فِرّو
مكان النشر	:	بيروت
تاريخ النشر	:	٢٠١٣
الناشر	:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
عدد الصفحات	:	٣١٩

ما هو التاريخ؟ لا شك أن الإجابة مهمة شاقة حاول الباحث قيس ماضي فِرّو في هذا الكتاب فك رموزها وتوضيح معالم شيفراتها؛ فقد استعرض على امتداد أربعة فصول المناهج والمدارس والأدوات التي تطرّقت إلى هذا الحقل المعرفي المتداخل في سياقاته الزمنية، نظرًا إلى كون التاريخ فكرة تجمع بين الوقائع الجارية والحوادث التي مضت وما عادت من الحاضر ومنهج يجمع المعلومات ويعيد ترتيبها في صور متخيّلة لبناء سردية توصف ما جرى في زمن غاب عن حاضر الإنسان. وبعد مخاض عسير من الشرح والتوضيح، توصل فِرّو إلى خاتمة مفتوحة حين ينتهي إلى القول: «لا نستطيع التنبؤ بمستقبل الكتابة التاريخية في العقود القادمة، كل ما نستطيع قوله هو أن المعرفة التاريخية سوف تبقى واحدة من المعارف التي تساعدنا في تقويم تطور معارفنا الأخرى في الفلسفة والعلم والأدب» (ص ٢٩١).

تؤكّد هذه النتيجة المفتوحة على احتمالات صعوبة التوصل إلى تعريف نهائي لسؤال إدوارد كار (١٨٩٢-١٩٨٢) «ما هو التاريخ؟».

* باحث وصحافي لبناني، يعمل في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

إذن، هناك معضلة معرفية مستعصية على الحل، وذلك بسبب تدخّل المؤرّخ في سرد الوقائع، مستخدمًا أدوات الحاضر في وصف الماضي. وهذه المعضلة الناجمة عن دمج الآفاق الزمنية ومد الجسور لربط الماضي بالحاضر دفعت الفيلسوف فردريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) إلى التشكيك في وجود حقائق تاريخية مطلقة حين قال «لا يوجد حقائق قائمة بنفسها» (ص ٢٤٩).

تشكيك نيتشه في عدم وجود حقيقة تاريخية أعاد النقاش إلى معرفة حقيقة النص التاريخي؛ فهل النص المكتوب رواية، حكاية، تصورات، تخيلات سردية، تأويلات تفترض نظريًا حصول ما حصل أم جاء من ذاكرة مؤرّخ قرأ الزمن بحسب ما توافر من معلومات جزئية وروايات شفهية متوارثة أو محفورة في الأصنام والأحجار، أو مهملة في أوراق مبعثرة، أو مرتّبة في سجلات وأرشيفات.

ليس في مقدور المؤرّخ «أن يلغي نفسه ولا أفقه كي يصل مباشرة إلى فترة بحثه، ولهذا لا يستطيع أن يكتب تاريخًا من منظار أبناء فترة بحثه» (ص ٥٨). وبسبب هذا الارتباط بين حاضر المؤرخ وماضي الحوادث، تحول النص إلى حقيقة/ رمزية تشتمل على معرفة نسبية لا يمكن الأخذ بها من دون سجال مفتوح على فرضيات نظرية تحاول أن تقارب الوقائع من منظار مختلف.

وإدراك الزمن هو إذن «نفخ للعقل» كما كان يقول القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠)، وهو لا يمكن إدراكه كما حصل في التاريخ، لأن التاريخ، كما وصفه بنيديتو كروتشه (١٨٦٦-١٩٥٢)، هو في الواقع «تاريخ معاصر» (ص ٢٧) ولا يمكن العودة بالحاضر إلى الماضي إلّا في سياق سردي أو تأويلي يُسقط المؤرخ أفكاره على عالم افتراضي ومجهول المعالم. لذلك شكك الفيلسوف جاك دريدا (١٩٣٠ - ٢٠٠٤) بموضوعية المعرفة (ص ٣٨) لأن الفكر كما يقول المؤرخ الفيلسوف جامباتيستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) نابع «من بيئة ثقافية متغيرة عبر التاريخ» (ص ٤٢).

لقد أثار التشكيك، أو تفكيك موضوعية المعرفة، أسئلة فلسفية بشأن الحقائق التاريخية، فطرح سؤال ماذا حدث؟ ففتح الباب أمام السرد، وطرح سؤال لماذا حدث؟ ففتح الباب للتفسير، وسؤال كيف حدث؟ ففتح باب التأويل، وسؤال أين حدث؟ ففتح الباب أمام الجغرافيا (المكان) وعلاقة المكان بالزمان. هذه الأسئلة كلها طرحت شبكة من المعاني والدلالات والرموز، فأصبح الماضي مجرد نص مفتوح على الحاضر، فتأسّست بموجبه الأدوات والمناهج والمفردات والمدارس التي حاولت مقاربة الزمن من خلال الربط بين المخيلة (الصورة) والذاكرة كما أشار برتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠) إلى ذلك (ص ٣١).

المعرفة والتاريخ

هذه الأسئلة المعرفية (الفلسفية) المتصلة بالتاريخ، حاول فِرّو دراستها كلها انطلاقًا من تحليل النص، فعالج **الفصل الأول** حدود المعرفة التاريخية من خلال عرض آراء فلاسفة التاريخ في مفهومهم لحوادث الماضي، وخلص إلى نتيجة تجسّدت في موقفين، **الأول** يعتقد أن في استطاعة المؤرّخين بناء حوادث الماضي من جديد عبر القرائن التاريخية الموجودة في المصادر، و**الثاني** يؤمن بأن الحوادث المبنية على قرائن وعلى سردية المؤرخ لا يمكن مطابقتها مع الحوادث كما حصلت (ص ٩٧). وأدى الاختلاف إلى إنتاج مدرستين فلسفيتين، **الأولى** وضعية - واقعية تؤمن بالوصول إلى معرفة حوادث الماضي، و**الثانية** مشكّكة - نسبية لا تؤمن بالوصول إلى معرفة تاريخية موضوعية بل إلى معرفة نسبية لها علاقة بحاضر المؤرخين المتغير دائمًا (ص ٩٧).

وحاول **الفصل الثاني** من الكتاب أن يقارب الأجوبة من منظار مؤرخين وفلاسفة تاريخ انبروا للدفاع عن التاريخ الحرفيّ أمام هجمات تيار ما بعد الحداثة، محاولًا إبراز «النقاشات التي صاحبت هذه المحاولات» (ص ١٧١). واتجه **الفصل الثالث** إلى عرض تعامل المؤرخين وفلاسفة التاريخ مع الحوادث والسياقات والمسارات التاريخية وتحليلها، متوخيًا معرفة طبيعة الكتابة التاريخية كما تظهر في الأعمال التاريخية (ص ١٧١). فالفصل الثالث يتناول القضايا المنهجية المتعلقة بالسياقات الاجتماعية والثقافية، ويعرض المنظور الذي تعاملت به مدارس التاريخ الاجتماعي – الثقافي مع الأسئلة المتعلقة بالمعرفة التاريخية (ص ١٥)، وذلك من خلال المقارنة بين المواد الخام التاريخية كما تظهر في بقايا الماضي المكتوبة، والكتابة التاريخية التي تعتمد على هذه المواد في بناء منتجات تاريخية جاهزة لاستهلاك القراء، آخذًا في الاعتبار أن المواد الخام تشمل أيضًا بقايا أركيولوجية غير مكتوبة (ص ١٧١). وينتهي الكتاب في **الفصل الرابع** الذي يجيب عن كثير من الأسئلة، معتمدًا على تحليل عناصر السردية التاريخية في اعتبار أسلوب السرد هو الغالب في الأعمال التاريخية (ص ١٥)، وهو أمر أعاد الاعتبار إلى منهج السردية التاريخية (المنحى السردي) منذ سنة ١٩٨٠ وتجديد التمسك بقواعد الكتابة التاريخية المعتمدة على الملاحظة والتجربة والبديهية لا على نظريات الحتمية الاقتصادية والبنيوية الاجتماعية (ص ٢٣٧).

لكي تصل «المعرفة التاريخية في الغرب» إلى محطة عودة المنحنى السردي للوقائع، كان لا بد لها من أن تدخل في منازعات فلسفية أخذت تتفرع إلى مناهج وأدوات تحليل وإسقاطات وتوهّمات وتخيّلات وتصوّرات تداخلت فيها القضايا الاجتماعية في الحقول الإنسانية والاقتصادية والعلمية، وهو ما أدّى إلى تشابك الفلسفة بالتاريخ والتاريخ بالفلسفة، وحصول اجتهادات نظرية بشأن حقيقة الماضي ومدى صحة المعلومات التي ترسم حدود معرفة لمسار الحوادث.

كيف حصل الأمر؟ ولماذا؟ في البدء لم يكن هناك نظرية في التاريخ؛ فالمؤرخ أو الفيلسوف كان في الماضي يلتقط الحوادث ويحاول قراءة معانيها ودلالاتها فكريًا من خلال الرواية والسرد. فالهدف لم يكن بقصد تأسيس مدرسة وإنّما محاولة التذكر لوقائع غابت عن المشهد الآني وأصبحت من الماضي. هيراقليطس الفيلسوف (٥٣٥–٤٧٥ ق.م) أنتج ما يسمّى الديالكتيك القديم (ص ١٨٢) وتأثّر به هيغل وماركس واستخدماه لصقل منهجهما التاريخي (المثالي والمادي). كما أن هيرودوت المؤرخ (٤٨٤–٤٢٥ ق.م) لم يفلسف التاريخ وإنما جاء على وقائع تروي ما حدث في الماضي، متدخلًا بحدود بسيطة لتفسير ما جرى. واستمرت الكتابة على هذا المنوال (رواية الماضي) حتى في عهد القديس أوغسطين الذي استخدم مفردة «النفخ» عفويًا للدلالة على صعوبة قراءة الماضي (ص ٢٧٢)، فتحولت المفردة في عصر النهضة إلى نوع من المفهوم الفلسفي لتأويل التاريخ.

مرّ مفهوم التاريخ إلى فلسفة قبل أن يتطور بمحطات زمنية اجتازت جغرافية أوروبا. ففي القرن الثالث عشر الميلادي، ظهر توما الأكويني (١٢٢٥–١٢٧٤) الذي قرأ الفلسفة الإسلامية وتأثر بها وردّ عليها في كتابات مضادة للرشدية (الفيلسوف ابن رشد)، فظهر لاحقًا المنحى الوجودي في فلسفة مارتن هايدغر (١٨٨٩–١٩٧٦) الذي ربط بين الهرمنويتيكا ومفهوم الوجود عند الأكويني «رجل الدين الدومنيكاني الكاثوليكي الذي ما زال تفكيره يؤثر في الفكر الغربي الفلسفي والأدبي» (ص ٥٥).

استمر قطار مفهوم التاريخ يتطور زمنيًا، متأثرًا بالاكتشافات والاختراعات والتطورات التقنية والحياتية. فظهرت في القرن الخامس عشر نظريات كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣) بشأن الفلك، فأحدثت تصدّعات في الفكر، وهو ما ساهم في إنتاج تصوّرات نموذجية مغايرة عن الكون (ص ١٢٥)، عبّر عنها فرنسوا رابليه (١٤٩٤-١٥٥٤) «أحد الكتّاب الفرنسيين وناقدي الأوضاع السائدة في زمنه» (ص ٢٠٥) الذي ترك تأثيره في كتابات لوسيان فيفر حين درس العالم النفسي - الاجتماعي والذهنية الجماعية في فَرنسا في القرن السادس عشر من خلال مراجعة سيرة رابليه، مستعملًا ما سمّاه الأدوات الذهنية التي يستخدمها الناس في حياتهم اليومية (ص ٢٠٥). فهذه الثورات العلمية شكّلت في مسارها التطوري عوامل خارجية في التأثير في الدراسات التاريخية. فالعالم الرياضي الألماني أوهانيس كبلر (١٥٧١- ١٦٣٠) كان متأثرًا بعبادة الشمس وشغوفًا بالتنجيم ومعجبًا بنظرية كوبرنيكوس الفلكية، فأخذ يربط علم الفلك برؤيته عن عبادة الشمس، وهو ما دفع توماس كُون (١٩٢٢ - ١٩٩٦) إلى وضع تصوّرات تأويلية علمية للتاريخ حين صاغ كتابه عن «بنية الثورات العلمية»، مقررًا أن العلوم تمر بثلاث مراحل من التطور (ما قبل العلم، العلم النظامي العادي، الثورة العلمية) لتعود وتتكرر عبر مسار التاريخ العلمي (ص ١٢٥). وحصل الأمر نفسه حين قام رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) برحلات فلسفية متخيلة بحثًا عن معرفة الحقيقة، الأمر الذي أدّى إلى تشكيل مدرسة تاريخية تقوم برحلات متخيلة إلى بلاد بعيدة أو غريبة بهدف التعرّف إلى الماضي (ص ٢١٤). كذلك تكرر الأمر حين درس بندكت سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) الأفق التاريخي للنص الديني لفهم العقلية التي أنتجته، وهو ما فتح المجال لقراءة رموز المعاني المحبوسة في الصيغ اللغوية (ص ٥١-٥٢).

أدّى التطوّر في الاكتشافات والعلوم إلى توسيع أفق المعرفة في سياق التعرف إلى تاريخ الزمن وما يعنيه التاريخ من إشارات ورموز. فإسحق نيوتن (١٦٤٣-١٧٢٧) مثلًا ساهم في نظرياته الفيزيائية عن الزمن ونزعته الميكانيكية في توليد آليات (قوانين) في التفكير الفلسفي والتاريخي حين أخذ عنه الفيلسوف الألماني ليبنتز بعض جوانب أفكاره في ما يتعلق بمبدأ التفاضل، ليؤسس من ضفافه مدرسة فكرية فضفاضة تتحدث عن الزمن بوصفه يؤشر إلى «مفهوم فكري إنساني، تترتب بواسطته الأحداث والأشياء بالتعاقب والتسلسل والمقارنة» (ص ٢٩)، وهذا ما ترك انعكاسه بسرعة على منهج كتابة التاريخ وتحديدًا في موضوع المعرفة والذات العارفة.

شكّلت المقاربة النظرية للفيلسوف الإيطالي فيكو الذي تأثر بمقدّمة ابن خلدون، نقطة تحوّل في موضوع البحث التاريخي، وهو ما ترك أثره اللاحق في تطوّر بعض مناهج التفسير والتأويل، وفي رأيه أن الفكر نابع من بيئة ثقافية متغيّرة، «وهي مرتبطة بتطوّر اللغة من مرحلة الأسطورة والشعر إلى مرحلة التجريد النظري والمفردات التقنية» (ص ٤٣). فالمفردات المستحدثة والمتولدة من مختلف حقول المعرفة كانت تترك تأثيرها التقني أو الرمزي أو اللغوي لتفتح الآفاق النظرية على معرفة التاريخ ومقاربة آلياته ومساراته. وأعطى التعرف إلى التاريخ ومحاولة دراسة شخصياته الفلسفة مقدّمات نظرية لإعادة التفكر في المناهج وأدوات المعرفة.

أخذت فلسفة قراءة الزمن (مساراته وآلياته) تتطوّر مثاليًا في مطلع القرن التاسع عشر حتى وصلت إلى قمّتها مع فردريك هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) ومنهجه الديالكتيكي. وقد

ألهمت فكرة ديالكتيك روح الزمن الكثير من الفلاسفة، وأعطت قوة دفع للتفكّر في التاريخ الحقيقي للبشر. كذلك ساهمت في توليد نزعة للعودة إلى الماضي لبناء تصوّرات تتخيّل علاقاته وانشطاراته، وهو ما أعطى فرصة لدراسة النصوص الأدبية والتاريخ والفلسفة والعلوم الإنسانية ومحاولة تأويلها، كما فعل الفيلسوف فردريك شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) معتمدًا على أعمال القديس أوغسطين.

استقلال التاريخ

تجمّعت الروافد المتخالفة كلها منذ القرن الخامس عشر في مطلع القرن التاسع عشر لتعيد تأسيس مدرسة تاريخية سيكون لها شأنها في التأثير في مناهج التفكر في الماضي. وقد بدأت المدرسة بالتشكّل حين نجح ليوبولد فون رانكي (١٧٩٥ - ١٨٨٦)، وهو من تلامذة شلايرماخر، في وضع «قواعد للبحث التاريخي محاولًا جعل ‹التاريخ› فرعًا مستقلًا من فروع الدراسات العلمية، له أدواته المنهجية التي تضفي عليه خصائص احترافية تضعه في مرتبة العلوم النظرية البعيدة من الطابع البلاغي للكتابة الأدبية» (ص ١٩).

ولقد جاء استقلال «التاريخ» عن فروع الدراسات العلمية بعد تفاعلات أثمرت في النهاية مدرسة خاصة أخذت تؤثر منهجيًا وتشجّع على تأسيس قواعد خاصة للتعرف إلى حوادث الماضي ووقائع الحاضر، وهذا ما نجح شارل لنغلوا (١٨٦٣-١٩٢٩) وشارل سينيوبو (١٨٥٤-١٩٤٢) في إنجازه حين وضعا كتابًا بعنوان **مقدّمة في دراسة التاريخ** حاولا «من خلاله وضع قواعد للبحث التاريخي تصبح مكمّلة لمنهجية رانكي» (ص ٢٠).

قبل أن تصل فكرة التاريخ إلى هذا الطور من التفكر، كان لا بد لها أن تمر في منعطفات ومتعرّجات أدّت دورها في تغذية المفهوم بالمناهج الفلسفية التي أخذت تتسرب إليه من مختلف حقول العلوم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وغيرها من قطاعات تتصل بعالم الاكتشافات والاختراعات العلمية والفلكية والمختبرية.

وأنتج اختلاط المفاهيم مدرسة ألمانية («الهرمنويتيكية») بدأت معالمها تتوضح مع منهج رانكي في التاريخ وزميله يوهان غوستاف درويزن (١٨٠٨-١٨٨٤) الذي تمرّد أيضًا على نظريات أستاذه شلايرماخر، وذلك بالعودة إلى منظور فيكو بشأن موضوع البحث في دراسة التاريخ. هذه المدرسة المتولّدة من أفكار شلايرماخر ستستمر في التطوّر وإنتاج التلامذة، منهم فلهيلم دلثي (١٨٣٣-١٩١١) الذي ساهم في «توسع مجال الهرمنويتيكا في القرنين التاسع عشر والعشرين ليشمل درس النصوص الأدبية والتاريخ والفلسفة وسائر العلوم الإنسانية» (ص ٥٢)، وهو ما ترك تأثيره لاحقًا في أفكار هايدغر وفلسفته الوجودية.

إن منهج الحفر في الخطاب السردي التاريخي ظهر متأخّرًا في القرن العشرين، لكنّه بدأ يتكوّن تدريجيًا في سياق التطور العام الذي أخذت أوروبا تشهده في القرن التاسع عشر، بعد أن أخذت وسائل التواصل والاتّصال بالتحسن وفتحت المجال للباحث عن الحقيقة كي يتجول للتعرف إلى وقائع الحوادث عن قرب ومن خلال المشاهدة العينية، وهذا ما فعله أليكسيس دي توكفيل (١٨٠٥ - ١٨٥٩) حين غادر باريس إلى أميركا وبدأ يكتب تاريخها ويقارن نظامها بالنماذج الأوروبية، معتمدًا على الملاحظة والمشاهدة والوثائق والمحاضر. فأعمال دي توكفيل الميدانية راكمت مادة تاريخية أثّرت في منهجية هايدن

وايت (١٩١٥-   ) الذي قام بتحليل أعمال المؤرخين في القرن التاسع عشر. وتعامل وايت مع التاريخ على شكل خطاب نثري - سردي، مستخدمًا نصوص رانكي وميشليه ودي توكفيل وجاكوب بوركهارت (١٨١٨-١٨٩٧) وأعمال فلاسفة القرن التاسع عشر (هيغل، ماركس، نيتشه، وكروتشه) ليستنتج أنه «لا يوجد اختلاف جوهري بين المؤرخين والفلاسفة إلّا في الموضوع المشدد عليه في كتاباتهم» (ص ٢٥٠).

وكان أهم تطوّر نظري حصل في تلك الفترة ظهور فكرة المادية في قراءة التاريخ، وهي فكرة فلسفية بالأساس تم استخدامها منهجيًا لإعادة ترتيب حقب التطور الزمني للبشر. وصاحب النظرية هو كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣)، وهي تنسب إليه بالمشاركة مع صديقه فردريك إنغلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) الذي تعاون معه في وضع الكثير من الكتابات والردود على أعمال المفكرين في عصرهم.

وبسبب هذه النظرية الفلسفية - التاريخية، تأسست مقولات تقرأ التطور الزمني وفق ثنائية البنية الفوقية والبنية التحتية. فالبناء الفوقي يمثّل المنظومة القانونية والسياسية وغيرها من أشكال أيديولوجية، والبناء التحتي يمثّل مجموع علاقات الإنتاج والمنظومة الاقتصادية. وأدّى هذا النوع من التفكير الفلسفي إلى إعادة إنتاج تصوّرات منهجية للتاريخ لا تلتزم كثيرًا بالقواعد العلمية الصارمة ولا تحترم أحيانًا الوقائع الميدانية كما جرت حين حصولها. وأصبح التاريخ ذاك الحقل (مواد خام) الذي تحرث فيه أدوات الفلسفة من مختلف الاتجاهات كما فعل دلثي.

تشوّش مفهوم التاريخ

أدّى التدخّل الخارجي من مختلف المدارس إلى تشويش فكرة التاريخ من خلال فتح أبوابها على آفاق لامتناهية من القراءات التأويلية. وعزّز التدخّل من المناهج المتخالفة فكرة نيتشه القائلة «لا يوجد حقائق قائمة بنفسها». ففي رأيه، الحقيقة المستقلة غير موجودة إلّا إذا ارتبطت بحقائق أخرى، وهذا ما جعل فكرة التاريخ عرضة للنقاش المتواصل بشأن ما تحمله من حقيقة نسبية أو مطلقة. فهل ما يروى عن الماضي جرى فعلًا كما يقال عنه في الكتب والوثائق، أم أن هناك وقائع غامضة جرى تجاهلها؟

هذا السؤال لا يزال في قيد الدرس ولم تتوصّل المدارس إلى الاتّفاق على جواب نهائي بشأن ما هو حقيقي في ما يتعلق بالماضي وما هو مفترض. وساهم ضياع الحدود بين الحقل التاريخي والحقل الفلسفي إلى استمرار تداخل الموضوعات وتعايشها السلبي في إطار مزدوج.

ساهمت دراسة اللغة في إطارها التاريخي - الاجتماعي في تطوير منهجيات فلسفية تقرأ مبنى التجربة والوعي، وتدرس الظواهر كما تتجلى «في الأشياء أو الأشياء كما تظهر في الوعي» (ص ٨٤). وأدّى هذا المنهج الفينومينولوجي (دراسة مبنى التجربة والوعي) الذي وضع قواعده المعرفية الفيلسوف إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) إلى تشكيل حركة فكرية تتعقّب وتهتم بتحليل «التجربة الحياتية الواعية أو الظاهرة كما تتمثّل بدراسة تطوّر فهمنا لأهمية الأشياء والأحداث والأدوات والزمن والأفكار والذاكرة والتخيّل والمشاعر والفاعليات الاجتماعية والثقافية وما تتضمّنه الفاعلية اللغوية والمعاني النابعة من التواصل بين الناس» (ص ٨٤-٨٥).

إن قراءة الحاضر بوصفه يتمظهر في التجربة

الحياتية الواعية أو الظاهرة في الزمن المتمثّل في الأشياء جددت السجال بشأن قوانين الفيزياء ومفهوم الزمن الذي اشتغل عليه غاليليو ونيوتن وليبنتز وكانط، وصولًا إلى برغسون الذي يؤمن بأن الزمن «ليس واسطة ولا مدى متجانسًا تنتقل بواسطته الأحداث والأشياء، وليس بناءً عقليًا، بل إنه مجرد دوام للذاكرة والإبداع» (ص ٢٩). فالذاكرة تساعد على كشف الماضي لأنها تستطيع ابتداع البناء التاريخي وتصوّر الوقائع وما حدث في زمن سابق انطلاقًا من معرفة الحاضر.

تعرّضت هذه النظرية للشك حين انتقد كارل بيكر (١٨٧٣–١٩٤٥) وتشارلز بيرد (١٨٧٤–١٩٤٨) المدرسة الوضعية و«رؤيتها المتفائلة في إمكان الوصول إلى حقائق تاريخية» (ص ٢٢). وساهم نقد المدرسة الوضعية في إعادة إثارة موضوع الذاكرة في محاولة لتفسيرها وتحليلها، فأقدم راسل على تحليل الظاهرة معتمدًا على هيوم ولوك في توضيح مسألة الذاكرة؛ فهي في رأيه تحتاج إلى عنصرين: صورة ذهنية، واعتقاد بأن الماضي موجود. رؤية راسل تتبنّى نظرية الذاكرة التمثيلية التي ترى «أن التذكّر هو استدعاء أو إعادة صورة إلى الذهن، تتمثّل بالوعي في الزمن الحاضر» (ص ٣١). وقد ساهم ربط راسل الصورة الذهنية بالماضي الموجود في تطوير فلسفة التاريخ حين أقدم الفيلسوف والمؤرخ روبين جورج كولنغوود (١٨٨٩–١٩٤٣) على تطوير منهج فيكو وجعله أساسًا في فهم التاريخ وصلته بالفلسفة.

وبسبب هذه الفرضية التي تساعد على تفسير ما حدث، يرى كولنغوود أن «وظيفة فلسفة التاريخ هي أن توضّح المبادئ التفسيرية الغائبة عن المؤرخين الممارسين البحث والكتابة» (ص ٤٧).

فوضى فكرية

أحدث اختلاط المفاهيم وتضاربها في مجال الكتابة التاريخية فوضى نظرية في تحديد هوية التاريخ وموضوعاته. ودفعت هذه الفوضى الناجمة عن اجتياح الفلسفة لمجال المعرفة التاريخية المؤرّخ الإنكليزي كار إلى طرح سؤال: ما هو التاريخ؟

السؤال، كما ذكر، ليس من دون معنى في توقيته؛ فهو ظهر في النصف الأول من القرن العشرين ليرد على تلك المدارس التأويلية التي قرأت الحوادث في إطار تصوّرات جاهزة خلطت الحاضر بالماضي والماضي بالحاضر من خلال العلاقة المتبادلة بين حاضر المؤرّخ وماضي الحوادث. بالنسبة إلى كار، التاريخ هو حوار «بين المؤرّخ في الحاضر وحقائق الماضي». ونتيجة هذا الحوار بات من الصعب التوصّل إلى حقائق تجعل من التاريخ مدرسة علمية وضعية طمح رانكي إلى تأسيسها حين وضع قواعدها الثابتة.

وقد جاء سؤال كار بناء على معطيات فرضتها حيثيات التطور في مختلف مجالات العلوم الطبيعية والإنسانية التي حدثت تباعًا منذ القرن السادس عشر، وصولًا إلى القرن العشرين، وهو ما أدّى إلى التشويش على فكرة التاريخ. فهذه الفكرة تعرّضت لتدخّلات خارجية وفدت إليها من مدارس تأسست ينابيعها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبدأت تتجمع في مصبّات أيديولوجية وفلسفية في النصف الأول من القرن العشرين.

أخذت هذه الروافد تتجمع من مختلف الحقول والمدارس والمناهج في إطار نظري يربط بين الفلسفة والجغرافيا واللغة والتحليل النفسي والبناء الثقافي وتأويلات إميل دوركهايم (١٨٥٨–١٩١٧) للمقوّمات الاجتماعية في

صوغ شخصية المجتمعات وتطوّرها. وانصبّت الروافد كلّها في ميدان التاريخ لتعيد تشكيل اجتهادات تقرأ الحوادث من زوايا لا تحترم كثيرًا القواعد التقليدية للمعرفة التاريخية... كما جرى في الولايات المتحدة حين دعا جيمس هار روبنسون (١٨٦٣ - ١٩٣٦) إلى «التخلي عن مناهج التاريخ التقليدي وخلق تاريخ جديد يقوم على العلم» (ص ١٤٩).

هذه المتغيّرات التي طرأت على مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية شكّلت مجتمعة مقدّمات لتأسيس مجلة تاريخية جديدة في جامعة ستراتسبورغ سنة ١٩٢٩. وجاءت المجلة التي سُميت **أنال للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي** تلبية لحاجة المؤرّخين إلى نوع من الدراسات التي تتجاوز التاريخ السياسي والدبلوماسي. أسس المجلة لوسيان فيفر (١٨٧٨ - ١٩٥٦) ومارك بلوخ (١٨٨٦ - ١٩٤٤) بقصد «فتح آفاق جديدة لتاريخ اقتصادي - اجتماعي، ينقذ الكتابة التاريخية من إرث مؤرّخي جامعة السوربون» (ص ١٩٩).

تأثر فيفر وبلوخ بـ«النقاشات التي كانت تدور، منذ نهاية القرن التاسع عشر، بين دارسي الجغرافيا وعلم الاجتماع حول مظاهر الحياة الاجتماعية، ودور الحتمية الجغرافية وتطور الجغرافيا الإنسانية» (ص ٢٠٠). ومصطلح الذهنية الجماعية الذي اعتمداه يضم في طياته «السيكولوجية الاجتماعية العامة ومظاهر الثقافة» (ص ١٩٩-٢٠٠)، وهو جاء ليكشف تلك التأثيرات التي أنتجتها مدارس علم الاجتماع (دوركهايم وفيبر)، والجغرافيا (دي لابلانش وراتزل)، ومدرسة التحليل النفسي (فرويد)، وتفسيرات لودفيغ فيتغنشتاين (١٨٨٩-١٩٥١) لأشكال الحياة ولعبة اللغة، وهي في مجموعها شجّعت على تكريس توجّهات تصر على تبنّي قوانين ضابطة للتطور على غرار قوانين توينبي ونظريات مدرسة أنال الجغرافية (ص ١٣٩).

انعكست قوانين الضوابط والمسار الحتمي للتاريخ وآليات الجغرافيا، وغيرها من اجتهادات، لاحقًا على نفسها ودفعت أحيانًا باتّجاه كسر القوالب النظرية وإعادة تشكيل «الحتميات» في أُطر مرنة قادرة على استيعاب عوامل متنوعة تؤدي دورها في الحياة الاجتماعية للبشر، وهذا ما حاول فعله أنطونيو غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧) حين نجح في تطوير الماركسية «من خلال أربعة عناوين: الهيمنة الثقافية، والمجتمع المدني، والتاريخانية المطلقة، والمادية الفلسفية» (ص ١٨٩).

أحدث دخول التاريخ إلى عالم الأدب والروايات واللغة، اعتمادًا على نظريات دارس اللغويات والأدب الروسي رومان جاكبسون (١٨٩٦ - ١٩٨٢)، سلسلة تداعيات ترافقت مع نمو مدرسة «التاريخ الشفوي» التي تأسست في سنة ١٩٣٨ في الولايات المتحدة لتصبح منذ ستينيات القرن العشرين «فرعًا من فروع المعرفة التاريخية، لا يقل في أهمّيته عن التاريخ الوثائقي» (ص ٢٨١).

تضارب الاجتهادات

حتى تصل «فكرة التاريخ» في النصف الثاني من القرن العشرين إلى هذا المستوى من التضارب في الاجتهادات بين الوثيقة (النص) والكلام الشفوي، كان عليها أن تمر بسلسلة تجاذبات ومشاحنات بدأت تتكوّن قواعدها النظرية منذ مطلع القرن. في العقد الأول ولد مايكل أوكشوت (١٩٠١ - ١٩٩٠) الذي يعتبر «أحد أهم المنظّرين الذين تناولوا العلاقة بين السردية والتفسير» (ص ٢٤٠). وجاءت مواقف أوكشوت التي اعتمدت على مفهوم رانكي في وصف الحوادث كما حصلت في الماضي، في سنة ١٩٣٣ «عندما كانت

السردية التاريخية التقليدية ما زالت غالبة في أعمال المؤرّخين، وقبل نجاح مؤرّخي أنال وغيرهم من زعزعة هذه السردية» (ص ٢٤).

جاء دفاع أوكشوت عن «التاريخ الحرفي» لينسجم مع تيار أخذ يتصدّى للاجتهادات التي اخترقت الكتابة التاريخية وبدأت بتحوير المنهج وحرفه عن سياقه السردي ونقله إلى أُطر افتراضية تعتمد أسلوب التأويل والتفسير. فالتيار المتمسك بالقواعد التقليدية للكتابة التاريخية كان يردّ على مصطلح «التاريخانية» الذي أسبغ كارل بوبر (١٩٠٢ – ١٩٩٤) عليه «مفهومًا آخر حين ألصقه بالكتابة التاريخية المؤمنة بقوانين عامة وبالتطور الحتمي» (ص ١١٨). كذلك استخدم فرنان بروديل (١٩٠٢ – ١٩٨٥) مصطلح «التاريخ الشامل» للإشارة إلى مركزية التاريخ بين العلوم الإنسانية (ص ٢٠٢).

أمّا تمرّد بروديل على الكتابة الحرفية التقليدية (سرد الوقائع كما هي من دون تحليل)، فجاء بدوره في سياق الدفاع ضد موجة الاعتراض التي أخذت تظهر في حقول معرفية حاولت تأويل التاريخ بقراءات فلسفية مجرّدة عن الزمن قادها هوسرل في النصف الأول من القرن العشرين، وطوّرها في النصف الثاني منه فلاسفة وجوديون أمثال مارتن هايدغر وجان بول سارتر (١٩٠٥ – ١٩٨٠).

أدخل الغزو على مناهج التاريخ قراءات معرفية متخالفة في أصولها وحقولها النظرية والمختبرية؛ فالتاريخ أصبح عند بعض الفلاسفة مجرد جزئيات كيميائية يمكن تركيبها في وعاء يعطي صورة عن الماضي، بينما رأى الفيلسوف البريطاني وليم غالي (١٩١٢–١٩٩٨) أن «توحيد الأحداث أو الجزئيات في سلسلة سببية رتيبة ليس كافيًا»، واقترح «أن تكون السببية بيّنة واضحة من خلال العرض» (ص ٢٤٣).

لهذا الخلاف ما يبرره؛ فأصحاب رواية الحادث كما هو حدّدوا الشروط في سياق مجرى الوقائع، وأصحاب الفرضيات أدخلوا الأسئلة لتفسير ما جرى وتوضيح الأسباب والمسببات التي أدّت إلى حدوث ما حدث. ونتيجة الخلاف، أقدم وليم هنري ولش (١٩١٣–١٩٨٦) على تأليف كتاب **مقدّمة في فلسفة التاريخ** يقارن فيه «فلسفة التاريخ بفلسفة العلوم، منطلقًا من الفرضية القائلة إن التاريخ ودراسته يحتاجان إلى فلسفة تستطيع تقويمه وكشف قضاياه المعرفية والمنهجية» (ص ١٣).

ويرى المؤلِّف فِرّو أن كانط «وضع مسألة الوجود في مركز فلسفته»، وهايدغر «أضاف إلى مسألة الوجود قضية الزمان»، بينما ريكور «وضع في مركز فلسفته مثلثًا أضلاعه هي الوجود والزمان والسردية» (ص ٦٣). وهذا التطور الذي تأسست قواعده العامة سنة ١٩٦٠ فتح الباب لقراءات موازية استخدمت التاريخ (بوصفه ذاكرة) مساحة للتجارب وأخذ العبر من الماضي، كما فعل المؤرخ فيليب أرييس (١٩١٤ – ١٩٨٤) الذي تعقّب «تطور مفهوم الطفولة في الثقافة الفرنسية قبل القرن السابع عشر وبعده» في كتاب صدر أيضًا سنة ١٩٦٠ (ص ٢٠٤).

تدحرج الانقسامات

تأسّست انقسامات الستّينيات زمنيًا على خلافات تجررت وتدحرجت وتراكمت في سياقات متخالفة أحيانًا ومتعايشة أحيانًا أخرى. فالمؤرخ الإنكليزي ريتشارد كوب (١٩١٧–١٩٩٦) أمضى سنوات في الأرشيف الفرنسي ليدرس المجتمع الفرنسي قبل الثورة وبعدها حتى الحربين العالميتين، منتهجًا «منهجًا مشابهًا لمنهج الدراسات الأنثروبولوجية لثقافة مجتمع غريب» (ص ٢١٣). كذلك فعل المؤرخ الإنكليزي لورنس ستون (١٩١٩–

١٩٩٩) الذي استخدم مناهج العلوم الاجتماعية و«بخاصة القياسات الكمية في جمع المعلومات التي تمكن المؤرخ من إعطاء أحكام عامة حول المبنى الاجتماعي للجماعات المدروسة تاريخيًا، بما فيها فهم عقلياتها» (ص ١٣٩).

وقد أخذ دمج السرد بالتحليل وقته حتى تبلورت مدرسة أطلق عليها «سردية جديدة» حين «تبنّى المؤرخون الاجتماعيون والثقافيون أساليب السرد في عرض منتوجاتهم التاريخية» (ص ٢٣٧). وقبل أن يصل المنحى السردي إلى هذا الطور من التبلور سنة ١٩٨٠، شهدت حقول التاريخ تنافرات أعطت ذاك الزخم لنمو ردّة فعل على تدخّلات فلاسفة في علم يفترض أن يكون غير منحاز وخارج الاستقطابات التي تتوصل إليها التفسيرات والتأويلات. آنذاك عَرَفت فلسفات رولان جيرار بارت (١٩١٥ – ١٩٨٠) ولوي ألتوسير (١٩١٨–١٩٩٠) وميشال فوكو (١٩٢٦ – ١٩٨٤) وجاك دريدا (١٩٣٠ – ٢٠٠٤) شهرة عالمية تركت تأثيرها في مجالات متنوعة، منها حقل التاريخ.

هذه الفوضى الفلسفية التي أخذت مسارات منهجية متعرجة أثّرت أيديولوجيًا في مدارس التاريخ، وأعطتها نكهة خاصة حين بدأت تستخرج من مناجم باطن الماضي تلك الموارد الأولية والعناصر الحيوية التي أضفت على القراءات السردية جمالية تتميّز بالحِكَم والعِبَر والمقارنة والمقاربة.

ولم يقتصر التدخّل في كتابة التاريخ على بارت وألتوسير وفوكو ودريدا، بل ضم الكثير من العاملين في مضمار حقول المعرفة والعلوم الطبيعية والإنسانية. فوليم دراي (١٩٢١–٢٠٠٩) استخدم مقولات أستاذه كولنغوود بشأن «استرجاع أفكار الفاعلين التاريخيين» ليردّ على نموذج «القانون الجامع» الذي قال به همبل (ص ٤٩) ليؤكّد أن التاريخ هو «دراسة أحداث الماضي» (ص ١٥٥). كذلك فعل لويس منك (١٩٢١–١٩٨٣) حين أوضح مفهوم السردية التاريخية بالتشديد على «أن العلاقة بين الأحداث الموصوفة في الكتابة التاريخية والبناء السردي هي علاقة مقلوبة» (ص ٢٤٤).

رد الاعتبار

تعرّضت هذه القراءات لنقاش حاول المختصّون بالكتابة التاريخية الدفاع عن القواعد العلمية في سياق التعامل مع حوادث الماضي. وقد شرح جيوفرن إلتون (١٩٢١–١٩٩٤) وتوماس كُون (١٩٢٢–١٩٩٦) رأييهما، كل بحسب طريقته.

وقد أعطى عداء إلتون للفلسفة قوة دفع لمواجهة عمليات تقويض «منهجية التاريخ وحرفيّته»، لكنّه لم يوفَّق في منع التدخّل الفلسفي (أو العلمي) في كتابة التاريخ. وأعاد كُون الاعتبار إلى العلوم المختلفة انطلاقًا من تعريفه لها، ففي نظره أن «الجماعة العلمية بأغلبيّتها، لا الأفراد، هي التي تقرّر، وفقًا لمعايرها وتجربتها، أن تتبنّى نظرية ما، وأن تحدّد مفهوم العلم الذي تشتغل فيه» (ص ١٠٨).

لم يمر على نشر كتاب كُون (**بنية الثورات العلمية**) بضع سنوات حتى كان مفهومه الجديد للعلم يأخذ تأثيره «خارج فلسفة العلوم أكثر منه داخلها» (ص ١٣٢)، وهو ما فتح الباب لاستخدام مقولاته في أشكال مختلفة. وقد استعان كريستوفر بهان ماكولا بها واعتمد عليها في تأكيد واقعية التاريخ، بينما اتّهمه كيث ويندشتل (١٩٤٢–) بتبرير ظهور نظريات نسبية تشكّك في واقعية المعرفة (ص ١٢٥).

شكّلت «واقعية المعرفة» نقطة خلاف بين

المؤرخين والفلاسفة؛ فهل المعرفة مطلقة أم نسبية، وهل الوقائع المروية صحيحة كليًا أم جزئيًا؟ لقد كان ماكولا يؤمن بأن «معطيات المؤرّخ ومعلوماته واستدلاله واستنتاجه صحيحة وموثوق بها بحيث تمنح الوصف التاريخي مصداقية وواقعية» (ص ١٠٦). كذلك أقدمت المؤرخة اليزابيث فوكس - جينو فيز، بالتعاون مع إليزابيث لاش - كوين، على إصدار كتاب **إعادة بناء التاريخ** ردًّا على قيم ما بعد الحداثة. وإذا وقع اختلاف «بين أعمال المؤرخين حول تفاصيل هذا الماضي [فهذا] لا يعني أنه غير واقعي» (ص ١١٢).

هجوم مضاد

جاء الهجوم على الرواية التاريخية في سياق الدفاع عن الكتابة التاريخية التي تعرّضت للتجريح، وصولًا إلى التشكيك في الوقائع واعتبار الماضي مجرد قصص درامية متخيلة لا يمكن تأكيدها أو نفيها. فالمؤرّخ الفرنسي جاك لوغوف (١٩٢٤-) يساوي بين التاريخ والقصة المروية (ص ١٥٥). ويشبّه الجغرافي والفيلسوف ديفيد لوينتال (١٩٢٣-) التاريخ بالرحلات المتخيّلة إلى الماضي الموجود في الحاضر (ص ٢١٤). كذلك رفض الفيلسوف الأميركي أرثوردانتو (١٩٢٤-) تشبيه المؤرّخ المهني بشاهد عيان عايش الحوادث. فالكتابة التاريخية في رأيه لا تستطيع «أن تنظر إلى الأحداث من منظار الزمن الذي وقعت فيه» (ص ١٧٣).

أمّا الهجوم المضاد دفاعًا عن فكرة التاريخ، فليس مفتعلًا، وهو جاء في توقيت متأخر بعد أن تراكمت الانتقادات وبلغت حدًّا ما عاد في الإمكان تجاهلها، وخصوصًا حين وصلت إلى مستوى إنكار الوقائع وتكذيب حصولها. وزاد الطين بلة تدخّلُ الفلسفة في ليّ الحقائق استنادًا إلى مفردات أخذت تتلاعب بالذاكرة مستخدمة تعبيرات تبعثر الذهن وتمنعه من التركيز، وهو ما أدّى إلى نمو وعي يفلسف التاريخ في إطار مبرمج لا يخرج عن سكك حديد نظرية تهيكل الأدوات، وغيرها من مفردات دخلت على التاريخ من حقول الرياضيات وقوانين الفيزياء والكيمياء والمختبرات والأشكال الهندسية والفلكية والسينمائية والروائية والشعرية وكتب الرحلات والاكتشافات والمغامرات.

هذا الكم من المفردات تراكم كله تاريخيًا، وتشكّلت منه موجات معرفية أخذت تطرق أبواب التاريخ بقصد إعادة إنتاج الماضي ومقاربة وقائعه من طرق التخيّل أو بناء فرضيات يرى أصحابها أنّها تساعد على التقاط صورة الماضي من الحاضر.

وهذه الاجتهادات شارك في صنعها فلاسفة ومدارس تاريخية (أنال/ فرانكفورت مثلًا) بقصد تقريب جزئيات الماضي إلى حاضر المؤرخ حتى يستطيع أن يعطي فكرة معقولة على حادث غاب عن المشهد (العين) وترك المجال مفتوحًا للمخيلة والأذن (السمع) للتفسير والتأويل والاجتهاد، وهذا ما جعل حقل التاريخ عرضة للتلاعب أو الاختلاف بين فريق يتمسك بالمهنية والحرفية ويبني وقائع الماضي كما جرت ، وفريق يشكّك في صحة المعلومات لأن التاريخ لا يُختزل بآثار ولا يُختصر بوثيقة ولا يمكن الإحاطة به من كل الجهات والجوانب.

حتى الآن، لم يُحسم هذا التداخل بين حقل التاريخ ومختلف العلوم، ويرجّح ألّا يُحسم منذ أن انفتحت آفاق الفلسفة والأدب على الماضي ومجالاته البعيدة التي تحفر الذاكرة بحثًا عن حقيقة مفترضة. وساعد هذا البحث المضني، منذ العقد الثالث من القرن الماضي، في إنتاجه الكثير من الوجوه والرموز والأسماء.

وحتى الآن، لم يستطع هذا الكم من العاملين

في حقل التاريخ وتاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ الإجابة عن سؤال «ما هو التاريخ»؛ فالتاريخ لا يمكن حشره في قوانين نهائية ومطلقة أو حتميات وآليات تحاول مقاربة الوقائع كما هي أو تعمد إلى تأويل الحثيثات لاستخراج نظريات عامة لتفسير ما حدث. وبسبب هذا الأفق الواسع للأطروحات والمقولات، عادت إلى الكتابة التاريخية روح الماضي حين بدأ المنحى السردي بالظهور مترافقًا مع نمو مدرسة التاريخ الشفوي التي تشكّلت في سنة ١٩٣٨. فالتاريخ الشفوي الذي ترافق مع عودة السردية لا يقل في أهميته عن التاريخ الوثائقي على رغم أن «حوار المؤرخ الشفوي مع مصادره يختلف عن حوار المؤرخ الوثائقي مع وثائقه» (ص ٢٨٧).

بهذا المعنى يلتقي التاريخ الشفوي مع المناحي الجديدة في الكتابة التاريخية التي أخذت تكسر الحلقات المبرمجة في قراءة الوقائع وتفتح الباب على مجالات معاصرة وشهادات مباشرة، الأمر الذي يترك احتمالات الكتابة التاريخية غير مضمونة النتائج في المستقبل.

النهاية إذن مفتوحة، لأن منطق التاريخ لا منطق له، فهو يبدأ بالعام وينتهي بالخاص وينطلق من الخاص ليصل إلى العام، ويتناول الكليات ويلاحق الجزئيات، ويقرأ القضايا الكبرى ويحلل الصغرى، ولا يستطيع أن يؤكد أنّه توصل إلى الحقيقة المطلقة والنهائية.

إن عدم الوصول إلى المعرفة التاريخية يفسر عدم التوصل إلى تعريف مشترك للتاريخ. لذلك، سيبقى السؤال من غير جواب نهائي، كما فعل الباحث قيس ماضي فِرّو حين ختم كتابه الغني والثري بالمعلومات على قول مفتوح: «لا نستطيع التنبؤ بمستقبل الكتابة التاريخية في العقود القادمة» (ص ٢٩١).

هاني عوّاد *

الفكر الاتصالي: من التأسيس إلى منعطف الألفية الثالثة

الكتاب	:	**الفكر الاتصالي: من التأسيس إلى منعطف الألفية الثالثة**
الكاتب	:	بيرنار مييج
ترجمة	:	أحمد القصوار
تاريخ النشر	:	٢٠١١
الناشر	:	دار توبقال للنشر – الدار البيضاء
عدد الصفحات	:	١٠١

يرتكز الهمّ الأساس لهذا الكتاب على محاولة لمّ شمل العدّة المنهجية التي تراكمت على مدى ما يقارب الستة عقود لمناقشة موضوع الاتصال– الإعلام، أو بالأحرى التفتيش عن «نظرية الإعلام» في التراث المعرفي الذي أُنتِجَ حول وسائل الإعلام منذ انتقلت هذه لتأخذ مركزًا أساسًا في إعادة إنتاج البُنى السياسية والاجتماعية؛ أي منذ الحرب العالمية الثانية.

يفتتح مييج دراسته بفصلٍ يتناول ما يصفه بـ«التيارات المؤسسة» في الفكر الاتصالي، **أوّلها** النموذج السيبرنطيقي، **وثانيها** النموذج التجريبي- الوظيفي، **وثالثها** المنهج البنيوي- اللساني. ومع أن المؤلف نفسه هو الذي اقترح هذا التصنيف، فهو لا يلتزم بأصول التمييز التي خطّها بنفسه، فكلّ هذه التيارات التي سادت عقديّ الخمسينيات والستينيات وُلدت بنيوية، وتبحث عن «قوانين تحكم الكلّ انطلاقًا من عناصره، ومن أنواع التعارض المعهودة (شكل/ عمق)» (ص١٧ بتصرّف)؛ فهي تعاينُ آثار الاتصال كما يعاين الطبيب مريضه، وباستثناء المنهج اللسانيّ

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وسكرتير تحرير دوريّة «عمران» للعلوم الاجتماعية والإنسانية.

الذي انبثق من أعمال ليفي ستراوس وغيره (حيث لا يوضّح المؤلف علاقته الخصوصية بموضوع الإعلام)، فإن التيار المؤسس والمهتم بمنتجات وسائل الاتصال كان أداتيًا، يروم البحث عن آثار الإعلام في الذوات الاجتماعية (مرسِل – وسيط – متلقّ)، ثم يقدّم تغذية راجعة إلى علاقات السلطة بوصفها المستحوذ على الأجهزة الإعلامية، وذلك منطلقًا من سلبية المتلقّي. هكذا يتم بوساطة سلطة الميديا «الدفع بالأفراد المستعدين بشكل قبليّ للتعبير عن آراء الأقلية أو عن آراء غير شعبية إلى الإحجام عن القيام بذلك مخافة عزلهم اجتماعيًا» (ص٢٨).

لذلك، عرض المؤلف مساهمات التيار النقدي الذي قاده تلاميذ مدرسة فرانكفورت التي ساهمت، في رأينا، في اضمحلال الحديث عن الاتصال بوصفه حقلًا علميًا منفردًا بحدّ ذاته. هكذا برز اكتشاف جوزيف كلابر (J. Clapper) وغيره؛ فالاتصال الجماهيري ليس سببًا ضروريًا وكافيًا للتأثير في جمهور الوسائط، فهو يشتغل بالأحرى بواسطة تضافر مجموعة من العوامل الوسيطة؛ فالرسالة الإعلامية تمرّ بمراحل من التصفية من خلال اختيارات المتلقي، والمجموعات التي يعيش فيها، والاتصال بين الأفراد و«موجِّهي الرأي» (ص٢٧)، كما هو الشأن بالنسبة إلى «الخيرات المعروضة للاستهلاك، حيث يُترك نوع من المبادرة للمستعملين- المستهلكين ما إن يكون العرض وافرًا» (ص٢٩). وباختصار، فإن الثقافة الجماهيرية هي «نسق خاص يوجد في علاقة مع المجتمع والتاريخ، وليس كأثر للوسائط الجماهيرية» (ص٣٤).

إذًا، ما يمكن استنتاجه من **الفصل الأول** هو موت فكرة تحويل الإعلام إلى حقل علمي منفرد منذ ولادتها، وانحصار نظرياتها التي لم يبق منها سوى أطروحة مارشال ماكلوهان، حيث «إن الواقعة الأساسية في الاتصال ليست هي الخطابات، وإنّما الوسائط ذاتها» (ص٣٧)، وهو ما يعني فصل الوسيط من حيث هو أداة عن الرسالة الموجّهة. وما فعله ماكلوهان ليس أكثر من سحب أحد مناهج النقد الأدبي الحديثة ليتمّ التعامل مع الميديا على أنها «قصيدة»، لا يمكن فهمها إلّا من خلال نظامها الداخلي الناظم لمخرجاتها[1]، ولكن حتى هذه الأخيرة تعاني، كما يشير المؤلف، شبه انعدام الاختبارات المنهجية التي تثبت فعاليتها للتفسير، وغموض الموضوع الذي يعالجه (ص٧٧).

ومع ذلك، يغامر المؤلف في **الفصلين الثاني والثالث** باعتبار مباحث اجتماعية وأنثروبولوجية امتدادًا للمؤلّفات الكلاسيكية بشأن نظرية الإعلام- الاتصال[2]، فيذكر في الفصل الثاني تيار الاقتصاد السياسي الذي يهدف في «الأساس إلى توضيح الوظيفة التي يقوم بها الاتصال من أجل تلبية حاجات الرأسمال» (ص٤١)، والمدرسة الأنثروبولوجية في تحليل التواصل، ثم مدارس العلوم الاجتماعية المختلفة، والتيار الثقافوي، مع أن هؤلاء جميعًا لم يكونوا معنيين بتشييد نظريات عامّة حول الإعلام، فالدراسات الاجتماعية والإنسانية كانت دائمة الانشغال بالتواصل بين البشر في سياق محاولاتها لفهم المجتمع.

يبدو مييج في فصول الكتاب الثلاثة منخرطًا بشدّة في تقاليد المدرسة الفرنسية المُحدثة، حيث الإغراق في النظرية والمنهج يفوق في أهميته الحديث عن الظاهرة المدروسة. لذلك، ينطلق المؤلف من أرضيّة تسلّم بوجود نظرية إعلام، ولا يتساءل عمّا إذا كان هنالك قبل ذلك نظرية للإعلام (أو نظرية في الإعلام)، فالإعلام مثل غيره هو ظاهرة اجتماعية تعبّر في النهاية عن مجرى علاقات السلطة داخل مجتمع، وصراع القوى على فوائض الإنتاج المادية والرمزية.

إن أهمَّ ما يميّز هذا العمل، هو إقراره في الفصل

الثالث التناقض الأهم الذي وقع فيه أغلب المساهمين بنظريات الإعلام الحديثة (ابتداءً من ماكلوهان وانتهاءً بريجيس دوبريه)، التي ميّزت بين نمطين من الإنتاج، **الأول** هو الرأسمالي الصناعي، و**الثاني** هو الإعلامي (والموصوف أحيانًا بما بعد الصناعي). ومع ذلك، فهي لا تهتمّ إلّا بالنمط الثاني، ولا تبحث في التفكير في التمفصل بين الواحد والآخر، فلا يصبح مفهومًا «كيف يمكن لتشغيل التقنيات أن يكون مفصولًا عن نمط الإنتاج الذي يعبئها، وموجّهًا نحو استعمالات متمايزة» (ص٨٥)، ونحن نذهب أبعد من ذلك لنقول إنه لا يوجد في الأصل نمطُ إنتاج إعلاميّ؛ بل يوجد أجهزة إعلامية فاعلة ومنفعلة بظرف كلِّ مجتمع من المجتمعات، وخلف هذه الأجهزة قوى اجتماعية مستفيدة من اقتصاد الخدمات الذي هو بالأصل نتوء من نتوءات اقتصاد الرأسمالية.

هذا الكتاب إذًا هو مثال مهم لارتباك المحاولات التي تروم البحث عن استقلالية حقل معرفيّ معيّن عن التراكم المعرفي الذي أنتجته العلوم الاجتماعية والإنسانية. وكما أشار مييج في الفصل الثالث، فإن تطوّر البنى الاجتماعية جاء مخالِفًا للتوقّعات التي أعلنتها الدراسات الإعلامية منذ عقود (ص٨٤)، فالميديا في نهاية المطاف هي أسيرة «الراهنيّ»، والمعلومة التي تشكّل رصيد الوسيلة الإعلامية هي «آنيّة»، بينما تتحكم في البُنى الاجتماعية شروط اجتماعية ضاربة في التاريخ.

الهوامش

1 Richard Wasson, Marshall McLuhan and the Politics of Modernism, *The Massachusetts Review*, Vol. 13, No. 4 (Autumn, 1972), (567-580), p.573.

٢ يصرّ بيرنار مييج على مدار كتابه على وضع علامة الشرطة (-) بين «الإعلام» و«الاتصال»، مع أن الاتصال هو موضوع شديد العمومية اهتمّ به كثير من الحقول المعرفية، أكانت سوسيولوجية أم أنثروبولوجية أم حتى لسانيّة بحتة.

زياد منى*

الاستشراق الألماني في عصر الإمبراطورية

الكتاب	:	الاستشراق الألماني في عصر الإمبراطورية – الدّين والعِرق والمعرفة العلمية
العنوان الأصلي	:	*German Orientalism in the Age of Empire - Religion, Race and Scholarship*
الكاتب	:	سوزان مارتشند
مكان النشر	:	كيمبردج
تاريخ النشر	:	٢٠٠٩
الناشر	:	كيمبردج يونيفرستي برس
عدد الصفحات	:	٥٢٦

يشي عنوان الكتاب بأن ثمة موضوعًا ما جرى تجاهله في كتابات سابقة، ويوحي في الوقت نفسه بأنه موسوعة عن الاستشراق الألماني في مئة سنة، أي بين سنتي ١٨٣٠ و١٩٣٠.

بداية، لا بد من تأكيد التأثير الكبير لمؤلَّف **الاستشراق** الذي كتبه الراحل إدوارد سعيد ولا يزال يُستعمل مرجعًا للمادة. كما لا بد من الاعتراف بأن قراءة نحو ستمئة صفحة ليس بالأمر الهيّن، خصوصًا عندما تكون مادتها مبتعدة أحيانًا عن الموضوع فتخوض مؤلفته في تفصيلات حيوات المستشرقين الألمان في تلك المرحلة، لكن من دون أن تعني ملاحظتنا هذه انتقاصًا من الجهد الكبير التي بذلته في الكتاب ومن معارفها العلمية الموسعة بشأن المادة.

لقد دار حوار معمّق بين قارئي الكتاب من علماء من أهل الاختصاص، فانقسموا إلى أقلية مادحة وأكثرية ناقدة، وهو ما استدعى قيام المؤلفة بتناول بعض الانتقادات التي وجِّهت إليها وشرح وجهة نظرها بالخصوص.

لنعُد إلى مادة الكتاب ونؤكد أنه يملأ فراغًا كبيرًا في كتاب **الاستشراق** المشار إليه؛ فمن المعروف أنه أهمل المستشرقين الألمان على نحو كامل، ووجّه جل اهتمامه إلى المستشرقين الإنكليز والفرنسيين، وجعل من الاستشراق الأميركي وارثًا لهم. وهناك من يرى أن إهمال إدوارد سعيد للمستشرقين الألمان لم يكن يرتكز على مرجعية وقواعد علمية، بل لأن استحضار كتاباتهم في المئة سنة التي تتعامل معها مؤلفة هذا الكتاب سيعني بالضرورة نفي أطروحته القائلة إن الاستشراق كان الأداة الاستعمارية التي وظفتها الدول المستعمرة، إذ من المعروف أنه لم يكن لألمانيا أي طموحات استعمارية في الشرق في تلك

* أكاديمي فلسطيني في علم الآثار، باحث في التاريخ القديم.

المرحلة، ولربما هذا ما دفع المؤلفة إلى الخوض في تفصيلات حيوات الكثير من المستشرقين الألمان وعلاقاتهم الخاصة وبالمؤسسات الحاكمة، مع أنها لم تقل ذلك صراحة أو مواربة، لكنها لا تنفي في الوقت نفسه أن مستشرقين ألمانًا أيدوا التوسع الاستعماري لبلادهم عندما وصل إلى ذروته في مطلع القرن الماضي، بيد أنها لم تعثر على دليل يدعم فرضية أن المؤسسة الألمانية الحاكمة اعتمدت على كتابات المستشرقين الألمان في غزواتها، أو أنها استفادت منها؛ بل إن المرء لا يجد أي أثر لقيام السلطات الألمانية باستدعاء أي مستشرق للعمل مستشارًا لديها بعدما بدأت خوض المرحلة الاستعمارية في مطلع القرن العشرين. والمؤلفة توضح أن كتابات المستشرقين الألمان في تلك الفترة استمرت في متابعة الموضوعات التي كانت بدأتها، أي الجوانب اللغوية واللاهوتية والتوراتية واليهودية وما إلى ذلك، بما يوضح أن الاستشراق الألماني لم يجعل نفسه أداة استعمارية لدولتها، من دون نفي تأييد بعض كبار المستشرقين لسياسات دولهم الاستعمارية التوسعية، بل وعنصرية بعضهم، لكن هذا أمر مختلف تمامًا ولا علاقة لا بطبيعة الأبحاث الاستشراقية ولا بأهدافها التي أرى أنها كانت علمية في المقام الأول، وهو ما منحها صفة المرجعية العلمية الأكاديمية.

لا شك في أن إدوارد سعيد ظلم المستشرقين الألمان باستبعادهم كليًا عن الصورة التي رسمها في مؤلَّفة، على الرغم من معرفته أسماء علماء ألمان كبار قدموا دراسات استشراقية عميقة وفريدة لا يمكن تجاهلها. فهل من الممكن إهمال أبحاث أصيلة وبالغة الأهمية لمستشرقين كبار مثل تيودور نلدكه وإغناز غولدتسير وكارل برُكلمن وماكس ملر وغيرهم ؟ في ظني أن استبعادهم عن كتاب **الاستشراق** كان متعمدًا وظلمًا وتسويغًا لا مبرر له من وجهة نظر سياسية.

وقد تبيّن لي حين كنت أقوم بأبحاثي عن الشرق في ألمانيا أن معظم المراجع العائدة إلى فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية هي لمستشرقين ألمان، لكن من دون إهمال بعض المساهمات الإنكليزية والفرنسية. وحال عدم إلمامي باللغة الروسية دون أن أكون في موضع القادر على إبداء رأي في ذاك الفرع من الدراسات الاستشراقية.

ربما وجب تقسيم المؤلَّف إلى جزأين: **الأول** يضم الفصول الثلاثة الأولى التي خصصتها العالمة للحديث في مجالات البحث الاستشراقي الألماني واهتماماته. الجزء **الثاني** يتعامل مع اتجاهات أو حركات محددة داخل الاستشراق الألماني، مع تركيز خاص على حيوات المستشرقين وعيشهم في نوع من الانعزال عن الحياة العامة في بلادهم. وهنا نكرر اقتناعنا بأن تخصيص المؤلفة جزءًا كبيرًا من كتابها لهذا الجانب ما هو إلّا رد مضمر على إدوارد سعيد، ولفت الانتباه إلى الثغرة العلمية، المقصودة، التي سمح باختراقها ملفه المهم.

نظرًا إلى أن الاستشراق لا يُعنى بالمشرق العربي فقط، وإنما يضم أيضًا دراسات تتناول كل ما يقع على الشرق من الغرب، بل وحتى جنوبه، أي شمال أفريقيا، لكن بالبُعد الحضاري أو الثقافي للمفردات، فإن المؤلفة لم تولِ الدراسات الخاصة بفارس والصين والهند واليابان، وغيرها، الاهتمام الكافي.

ومن المآخذ الأخرى على الكتاب إهماله التعرض للجوانب الفنية والأدبية في الدراسات الاستشراقية، وهو أمر اعترفت به المؤلفة في معرض تجاوبها مع المقالات الناقدة لكتابها. وهنا لا بد من التنويه إلى عمل مهم في هذا المجال تحديدًا، كتبته العالمة العراقية زينب البحراني التي نشرت نظريتها في كتاب **نساء بابل: الجندر والتمثلات في بلاد ما بين النهرين**.

في الختام، نؤكد أهمية هذا المؤلَّف الكبير نظرًا إلى ما يحويه من معلومات مهمة عن كبار المستشرقين الألمان ومجالات إبداعهم، والأحوال التي عاشوها وعملوا فيها، وعلاقاتهم الخاصة والعامة وتواصلهم مع المؤسسات الأكاديمية والحركات والاتجاهات الرئيسة في ميادين أبحاثهم. والكتاب مهم أيضًا لأنه يغني معارف القراء عن مجالات عمل كل منهم على حدة.

آخذين في الاعتبار نقاط النقد الموجهة إلى الكتاب، فلربما كان الأفضل للمؤلفة لو أنها عرضته على أنه «مقدمة في الاستشراق الألماني في عصر الإمبراطورية».

زياد منى*

الدراسات الكتابية وإخفاق التاريخ

الكتاب : الدراسات الكتابية وإخفاق التاريخ: سلسلة منظورات متغيرة

العنوان الأصلي: *Biblical Studies and the Failure of History: Changing Perspectives*

الكاتب : نيلز بيتر لمكه

مكان النشر : بريستول - المملكة المتحدة

تاريخ النشر : ٢٠١٣

الناشر : إكينوكس

عدد الصفحات: ٣٤٤

يحوي الكتاب مجموعة مقالات لعالم اللاهوت الدنماركي نيلز بيتر لمكه، المحاضر في كلية اللاهوت في جامعة كوبنهاغن، وصاحب مؤلفات عديدة وعشرات المقالات في مجال تخصصه، نشرها في الدوريات المتخصصة بالدراسات الكتابية.

والكتاب هذا هو من الكتب المتخصصة بمادة أهملها العرب حديثًا، مع أنهم انخرطوا قديماً فيها انخراطًا علميًا مفيدًا، يمكن وصفه بالمصطلح المعاصر «حوار الأديان»؛ فقد انخرط بعض الفلاسفة والفقهاء العرب قديماً في حوارات مثيرة وبنّاءة مع أحبار العرب اليهود وكبار رجال الكنائس العرب، وناقشوهم في مسائل كثيرة ترد في كتبهم المقدسة، وعقدوا مقارنات بين بعض المفاهيم القرآنية والتوراتية والإنجيلية، إن صحّت المصطلحات. كما نعرف أن بعض الفقهاء «اليهود»، والقرائيون منهم على وجه التحديد، انخرطوا في دراسة القرآن، وألّفوا معاجم لغوية لكتبهم المقدسة، معتمدين النحو العربي مرجعًا قياسيًا، إضافة إلى اعتماد تفسير القرآن مرجعًا لشرح كثير من مفردات ومصطلحات كتبهم المقدسة.

علم الدراسات الكتابية الحديث، وهو منسوب إلى «الكتاب» - أي الـ Bible - الذي يشير إلى كتب اليهودية والمسيحية المقدسة، ولد حديثًا مع بدايات القرن الثامن عشر ومرحلة انتقال أوروبا من النظام الاقطاعي إلى النظام الرأسمالي، مع أن «نقد الكتاب المقدس» نشأ في القرون الأولى عندما اندلع حوار بين المسيحية واليهودية الناشئتين. ونظرًا إلى التداخل المعقّد بين كتب الديانتين، وسيادة ظنّ أن المسيحية ولدت من رحم اليهودية، أو من كتب اليهود المقدسة، لنكون أكثر دقة وأمانة في نقل الفكرة، فقد جُمعت الكتب في كتاب واحد أطلق عليه اسم أو مصطلح «الكتاب»، بمعنى أُم الكتب، أي الكتاب الذي ليس من بعده كتاب.

قبل الانتقال إلى عرض مادة المؤلف، لا بد من التنويه إلى أن المقصود بالمفردة «نقد» بمعناها اليوناني الأصلي ليس التشكيك في صحة المادة «المنقودة»، وإنما التحليل والتفكيك بهدف معرفة

الأصول ومن ثم إعادة الجمع على أسس المعارف العلمية المكتسبة من تلك العمليات.

حتى مطلع سبعينيات القرن الماضي، تسيد علمَ الدراسات الكتابية أو علم نقد الكتاب اتجاه محافظ يقبل بكل ما ورد في «العهد القديم» من دون نقاش، ويقدم ما رأى أنه تفسيرات وتوضيحات لما قال الرأي المغاير إنه تناقض. لكن مع تطور أدوات الأبحاث اللغوية والنصية، واستعصاء المشرق العربي على نحو عام وأرض فلسطين على نحو خاص، على تقديم أي إثبات على تاريخية ما قيل إنها نصوص توراتية تاريخية، نشأ تيار بحثي جديد معارض وصفه التيار السائد بأنه «مُقِل» (minimalist)، وهي «تهمة» تعني أنه تيار بحثي ينتقص من قيمة التاريخ في «الكتاب». ولأن كل كلمة تحمل نقيضها، فقد عرف التيار المحافظ أو التقليدي بأنه «مُبالِغ» (maximalist). والواقع أن الصفة «مدرسة كوبنهاغن» صارت التعريف السائد للتيار التجديدي، وإليها انضم المؤلف قبل سنوات، وهذا محتوى الكتاب.

هنا لا بد من التشديد على أن هدف هذه الأبحاث ليس سياسيًا ولا التشكيك في صحة الإيمان؛ ذلك أن أكثر علماء نقد الكتاب أو نقد التوراة كانوا رجال دين مشهورين، ومنهم، على سبيل المثال، الألماني مارتن نوت الذي كتب في ستينيات القرن الماضي مؤلفات كثيرة في الموضوع، تُعَدّ إلى يومنا هذا مرجعًا أساسًا في كليات اللاهوت في الغرب.

نظرًا إلى أن المؤلَّف يحوي مقالات غاية في التخصص، وتتطلب إلمام القارئ ببعض تفصيلات «علم نقد الكتاب»، ومعرفة معاني كثير من المفردات الأصلية اليونانية والعبرية واللاتينية ... التي استخدمها للدلالة على روايات وقصص وحكايات نشوء بني إسرائيل والأسباط وتحالفاتها، ومنها على سبيل المثال، العبريون والعبيرو والخافيرو أو الخبيرو، ومن كتب أسفار العهد القديم ومتى وأين، وما معنى الهلينية وتأثيرها في العهد القديم وأسلوب كتابة بعض أسفاره والكتابة التاريخية لدى شعوب المشرق العربي القديمة والإغريق، والرابطة الإغريقية (Amphictyony/ amphiktyonia)، حيث كان المعنى الدقيق للمفردة «جيران»، نظرًا إلى ذلك كله، فقد آثرنا عرض إطار الكتاب ومقاربته للمادة بما يشرح، في ظننا، تطور الأبحاث الكتابية خطوة خطوة. ففترة نشر المقالات الواردة فيه تمتد إلى ما قبل عقدين من الزمن تقريبًا، أي عندما كان كاتبها من أتباع الاتجاه التقليدي وفكره ومنهجية بحثه، ومن ثم انتقاله إلى النظرة النقدية. ولهذا، وجب تقسيم الكتاب إلى عدة أجزاء تُمرحِل التحول في البحث والمقاربة وولادة النظرة التجديدية، وهنا تكمن أهمية الكتاب ككل، لأن موضوعات المقالات الواردة فيه تبدو منفصلة بعضها عن بعض.

من الموضوعات الرئيسة الأخرى التي تخوض فيها المقالات مسألة الفيضان والروايات عنه وعلاقاتها بالقصص المشابهة المنتشرة في الإقليم، والفترة التي كُتب فيها العهد القديم، وما إلى ذلك من الأمور المتخصصة. لكن عندما يقرأ المرء المؤلَّف ضمن الإطار والسياق اللذين وضِع فيهما، تتجلى قيمته العلمية وأهميته المفصلية على يد عالم لاهوت كبير يشرح، من دون قصد، عملية الانتقال من النظرة البحثية اللانقدية إلى البحث النقدي العلمي.

وقد قدم للكتاب اللاهوتي الكندي الكبير جون فان سيترز، صاحب عشرات المؤلفات في المادة، والذي عمل محاضرًا في العديد من الجامعات الأوروبية والكندية والأميركية ومنها جامعة ييل وجامعة كمبريدج البريطانية، وحاز العديد من الجوائز العلمية، ويعمل حاليًا أستاذًا محاضرًا في جامعة نورث كارولاينا.

تُعتبر المقدمة جزءًا لا يتجزأ من الكتاب، لأن فان سيترز يشرح بالتفصيل المحتوى وكيفية انتقال نيلز لمكه من مدرسة بحثية إلى أخرى نقيضة لها، وتساعد القارئ غير المتخصص على استيعاب مواد المؤلف، ولربما تشجع جيلًا جديدًا من البحاثة العرب على التخصص بهذا المجال البحثي المهم، ذلك أنه يتعامل مع تاريخ مشرقنا العربي وما احتضن من حضارات وثقافات.

يشار أخيرًا إلى أن «مدرسة كوبنهاغن» عُرفت بهذا الاسم لأن عالم اللاهوت الأكثر شهرة في هذا المجال البحثي العلمي، توماس ت. تومسون الذي اشتهر بكتابة «تاريخ بني إسرائيل» وسُرّح بسببه من الجامعة الأميركية التي كان يعمل فيها محاضرًا، انتقل للتدريس في كلية اللاهوت في جامعة كوبنهاغن، وصار اسمه لصيقًا بمدينته الجديدة، حيث تخلى عن التابعية الأميركية دون إيمانه المسيحي على المذهب الكاثوليكي.

زياد منى

تقرير عن مؤتمر «منظورات متغيّرة في الدراسات التوراتية ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا»(١)

جامعة كوبنهاغن، الدنمارك، ٩-١٢ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٣

عقد قسم اللاهوت في جامعة كوبنهاغن في الفترة ٩ - ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٣ مؤتمرًا عن «الدراسات الكتابية»(٢) تناول تطورات هذا المجال البحثي في العقدين الأخيرين. وقد شارك فيه مجموعة من كبار العلماء، خصوصًا من ممثلي التيار التجديدي الذي يُعرف مجازًا باسم «مدرسة كوبنهاغن»؛ ذلك أن أحد كبار مؤسسي المدرسة، البروفسور الأميركي الأصل توماس تومسون، صاحب كتاب **تاريخ بني إسرائيل اعتمادًا على المصادر المكتوبة والآثارية**(٣) الشهير، الذي دفع نشره سنة ١٩٧٣ جامعة ماركت (Marquette) الأميركية التي كان تومسون يحاضر فيها إلى إنهاء عمله بحجة أنه يتناقض مع عقيدتها الكاثوليكية المحافظة، وهو ما اضطره إلى مزاولة مهن في مجالات عديدة، فعمل دهانًا وعاملًا، إلى أن انتهى الأمر به إلى التعليم في إكُل ببليك في القدس المحتلة، لكنه فقد عمله مرة أخرى بسبب نقده سياسات إسرائيل التي تحاول طمس المعالم العربية في فلسطين، وخصوصًا أسماء الأمكنة، فانتقل منها إلى الدنمارك، حيث عمل محاضرًا في كلية اللاهوت هناك، وحاز التابعية الدنماركية بدلاً من التابعية الأميركية.

لبى الدعوة إلى المؤتمر ثلة من كبار «علماء الكتاب» (Biblical Scholars) من أوروبا والولايات المتحدة الأميركية وأميركا الجنوبية، معظمهم من أتباع الفكر التجديدي الذي يذمّه الطرف المضاد بتسميته «المُقِلّ» (Minimalists). وألقى بعض هؤلاء محاضرات سنعود إلى ذكرها لاحقًا، بينما آثر علماء آخرون رئاسة جلسات المؤتمر وتقديم مادة المحاضرة ذات العلاقة، أو التعليق عليها، وإدارة النقاشات التي تلت كلًّا منها. كما حضرت المؤتمر إدارة قسم اللاهوت ورئيسه في جامعة كوبنهاغن وبعض المهتمين.

المداخلات

• جاك ساسون (جامعة فاندلبرت - الولايات المتحدة الأميركية) الذي ألقى محاضرة افتتاح المؤتمر

Jack Sasson

Werthan Professor of Judaic and Biblical Studies, Vanderbilt University

Ins and Outs of Bible Research: The Case of the Mari Archives

- كانت كلمة افتتاح المؤتمر لجاك ساسون من جامعة فندربلت الهولندية، وكان موضوعها مادة محفوظات مدينة ماري (تل الحريري) الواقعة شرقي سورية والتي اكتُشفت في الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين، فشهدت أهميتها مدًا وجزرًا في محاولة مناغمتها مع الدراسات الكتابية وبعض الاستنتاجات. وسنعود إلى هذا الموضع في نهاية هذا العرض عندما نتحدث بالتفصيل عن النقاشات الرئيسة التي تلت كل محاضرة.

• دوغلاس نايت (جامعة فاندلبرت - الولايات المتحدة الأميركية)

Douglas Knight

Drucilla Moore Buffington Professor of Hebrew Bible, Vanderbilt University

Old and New in Scandinavian Interpretation of the Hebrew Bible

- تحدث البروفسور دوغلاس نايت المتخصص بـ «عبرانية التوراة»[٤] عن تطور الأبحاث الكتابية في الدول الاسكندينافية، والمنعطفات التي شهدتها عبر القرن الماضي على يد مجموعة من كبار العلماء ابتداءً من غرُنبِخ وبدرسن إلى آلشترُم ومتنغر، وغيرهم الكثير. وقد اتّبع هؤلاء العلماء خطوطًا بحثية جديدة أثارت نقاشات علمية كثيرة، وتبوأت مكانة متقدمة على المستويين الوطني والعالمي. وتركت المواقف العلمية التي اتخذها أولئك العلماء على الأبحاث الكتابية و«علم نقد الكتاب» بصمة واضحة تميّزت من غيرها. ومن المنعطفات المهمة التي ذكرها المحاضر، كتابات بدرسن عن «نفسية» مجتمع بني إسرائيل[٥]، والمزامير المَلَكية التي ذكرها موفنكل، وتأكيد العالم السويدي إيفان إنغنل أهمية تاريخ التقاليد، والشَفهي منه خاصة، في تطور العهد القديم. وهو يضع ولادة ما يُعرف باسم «مدرسة كوبنهاغن» في ثمانينيات القرن الماضي على هذه الخلفية، وانعطافها الحاد في التسعينيات على يد البروفسور الأميركي توماس تومسون الذي ظهر في كتابه الحدث **تاريخ بني إسرائيل** الذي تعامل مع المادة من منطلق مختلف تمامًا، إضافة إلى تأريخه المتأخر لأسفار العهد القديم. وأضاف المحاضر أن على الرغم من المواقف النقدية الحادة التي اتخذتها التعليقات على أطروحات توماس تومسون، فقد انتقل النقاش على نحو جذري إلى البحث في العمليات التاريخية في العصور القديمة، حيث يتجلى ذلك في الاهتمام المتزايد الذي أخذ بعض العلماء يبدونه تجاه العصرين الفارسي والهلنستي.

• توماس بولين (كلية سانت نربرت/ جامعة ماركت - الولايات المتحدة الأميركية)

Thomas M. Bolin

Professor, St. Norbert College, De Pere, Wisconsin

New Possibilities for Understanding the Composition of Biblical Texts

- تركزت محاضرة العالم الأميركي توماس بولين على الحقائق الثلاث الآتية: النصوص الكتابية مركّبة، ومؤلفوها معروفون؛ النصوص الكتابية تعكس الانتماء الفكري والعَقِدي للمؤلف؛ معرفة السياقات التاريخية لمختلف النصوص يفسح في المجال أمام معرفة جذورها ومعانيها. وقد نوّه المحاضر إلى أن محاضرته ستركز على الكيفية التي أثرت كتابات كلٍّ من توماس تومسون وفيليب ديفيس وفان سيترز في الأفكار السائدة، بل وشكلت تحديًا علميًا كبيرًا لها.

• راينهارد كرَتس (جامعة غيورغ أوغسط/ غتنغن، ألمانيا)

Reinhard G. Kratz

Professor, Georg-August-Universität, Göttingen

The History of Israel and the History of Biblical Literature

– ركز العالم الألماني راينهارد كرَتس محاضرته على مناقشة العلاَقة بين تاريخ بني إسرائيل من جهة وتاريخ الأدب الكتابي من جهة ثانية. وقد أوضح المحاضر أن محاولات كتابة تاريخ بني إسرائيل من الأدب الكتابي، وبالعكس، تعرضت لنقد مهم، لكنه في الوقت نفسه يدعو إلى عدم التخلي نهائيًا عن هذه المقاربات. ومن هذا المنطلق، دعا إلى إقامة علاقة منهجية مخططة بين المكوّنين تسمح بالانتقال من تأريخ لبني إسرائيل يعتمد على الأدب الكتابي إلى تأريخ محدد يأخذ في الاعتبار الشواهد الخارجية، مثل الآثار ودراسة النقوش (الإبوغرافيا) ذات العلاقة في المشرق، بما يمكننا من وضع تاريخ دقيق.

• فردريك بولزن (جامعة كوبنهاغن، الدنمارك)

Frederik Poulsen

PhD Fellow, University of Copenhagen

New Ways for Interpreting Isaiah 40-55

– اختار العالم الدنماركي بولزن الإصحاحات ٤٠–٥٥ مادة لمحاضرته، فرأى فيها انعكاسًا لما يُعرف بالسبي البابلي المفترض أنه حدث بين سنتي ٥٨٧ و٥٣٨ ق. م. وقد أشار المحاضر إلى أن هذه النصوص اعتُمدت سابقًا لرسم صورة الإقليم في القرن السادس ق. م.، وقادت بالتالي إلى تأويلها في ضوء إعادة تركيب تاريخية، وهو ما دفع علماء الكتاب إلى مناقشة اهتمام هذه النصوص بالسبي البابلي. لكن هذه النظرة التقليدية واجهت تحديات علمية أطلقها عدد من علماء الكتاب الاسكندينافيين الذين أوّلوا النصوص لتعنى بأورشليم (القدس/ إيلياء) ومسألة عودة السبي الوشيكة.

• يان فِم فسيليُس (جامعة هولندا)

Jan-Wim Wesselius

Senior Lecturer Emeritus, University of the Netherlands

The Hebrew Bible in its Literary Context of the Eastern Mediterranean in the Fifth to Third Centuries BCE

– خصص العالم الهولندي يان فِم فسيليُس محاضرة للحديث عَن التشابه اللافت للنظر بين نصوص كتابية محددة وكتابات أخرى معاصرة لها، مثل الإغريقية على وجه التحديد. وركز المحاضر على ظواهر واضحة في تلك النصوص، وخصوصًا التطابق والتناقض بينها.

• نيلز بيتر لِمكه (جامعة كوبنهاغن)

Niels Peter Lemche

Professor, University of Copenhagen

Is the Old Testament Still a Hellenistic Book?

– يُعَدّ نيلز بيتر لمكِه، العالم الكتابي الدنماركي، من كبار الباحثين الذين انتقلَوا تدريجيًا من المدرسة البحثية التقليدية إلى «مدرسة كوبنهاغن» (انظر عرضًا لكتابه الأخير **الدراسات الكتابية وإخفاق التاريخ** في هذا العدد من **تبين**، وهو يلخص انتقاله من الرأي التقليدي إلى التجديدي). وقد خصص محاضرته للحديث في مسألة اعتبار التوراة كتابًا هلنستيًا، وسبق أن طرح المسألة في مقالة كتبها بالدنماركية قبل نحو عقدين من الزمن. ومع أن عددًا من كبار العلماء استحسنوا هذا الرأي، فإن صاحبه انتقل أخيرًا إلى طرح مسألة اعتبار الكتاب كتابًا هلنستيًا – روميًا لا هلنستيًا فقط، آخذين في الاعتبار أبعاد هذا الرأي. وفي الوقت

نفسه، شدد نيلز بيتر لمكِه على خطأ اعتبار «التوراة» كتابًا يونانيًا. وقد خصص ورقته لمناقشة بعض المساهمات في هذا المجال، مضيفًا في الوقت نفسه أقسامًا أخرى لم تُبحث من قبل، ومنها، على سبيل المثال، سفر نشيد الأناشيد.

• لوكاش نيزلُفسكي سبانو (جامعة فرصوفيا، بولونيا)

Lukasz Niesiolowski-Spanò

Associate Professor, University of Warsaw

Antiochus IV Epiphanes and the Jews – a Reassessment

– خصص العالِم البولوني لوكاش نيزلفسكي سبانو ورقته للحديَث في سفر المكابيين الذي لا تعترف ببعض أقسامه الكنيسةُ البروتستانتية، ووقف الملك الإنطاكي الرابع إبيفانس (١٧٥–١٦٤ ق. م.) المعادي لليهود ضد محاولة تأثيره في طقوس العبادة. وقد ناقش البروفسور لوكاش هذه الآراء وحاول تقديم تفسيرات بديلة لادعاءات السفر بأن تصرفات الملك السلوقي كانت معادية لليهود.

• رُسِل غميركين (باحث مستقل، بورتلاند – ولاية أرِغون، الولايات المتحدة الأميركية)

Russell Gmirkin

Independent Scholar, Portland, Oregon

The Hebrew Bible's Greek Literary Prototypes

– خصص العالِم الأميركي رسل غميركين ورقته للحديث عن الرَأي السائد بأن نصوص العهد القديم تجميع لنصوص المشرق القديمة. وقد طرح أن ثمة جنوسًا أدبية واضح تمامًا أنها إمّا إغريقية وإمّا هلنستية، حيث لا يمكن العثور على رديف لها في النصوص المشرقية القديمة. ومن هذه الأجناس التي ذكرها المحاضر الكتابات السردية (التأريخ التسويغي أو التبريري/ التلفيقي بالأحرى، إضافة إلى قصص الجذور)، والنصوص التشريعية، مثل الدستور ومجموعات النصوص القانونية المدنية وتلك المستمَدة من الشريعة، والخطابات وديباجات القوانين والمسرحيات، كما في سفر أيوب، والشعر الإيروتيكي الوارد في سفر نشيد الإنشاد، وغيرها، مثل الواردة في **قوانين** أفلاطون التي قسّم فيها «الشعب» إلى ١٢ قبيلة = سبطًا! وفي رأي الأستاذ المحاضر أن البحث في هذه المجالات سيفتح حتمًا أبوابًا جديدة في مسارات البحث الكتابي.

• فيليب فايدنباوم (المعهد العالي للدراسات في بلجيكا)

Philippe Wajdenbaum

Ph.D., Lecturer, Institut des Hautes Études de Belgique, Brussels

From Plato to Moses: Genesis-Kings as a Platonic epic

– ركزت ورقة د فيليب فادنباوم على منطلق كلٍّ من نيلز بيتر لمكِه وتوماس تومسون اللذين وضعا احتمال كون «الكتاب العبري» نتاج المرحلة الهلنستية؛ إذ من الممكن أنه اعتمد نصوصًا إغريقية قياسية عدة، مثل هوميروس وهيرودوتس وأفلاطون. فعلى سبيل المثال، تخيل أفلاطون في كتابه **قوانين** مجتمعًا أو دولة مشكّلة من اثنتي عشرة قبيلة تحكمها قوانين إلهية، نعثر على خمسين منها في سفر التثنية. ومن المعروف أن أفلاطون قال، اعتمادًا عل الحكايات والخرافات والأساطير السائدة، بمكافئة كل من يتبع القوانين الإلهية ومعاقبة كل من ينحرف عنها! وهو يرى أن السرد من سفر التكوين إلى سفر الملوك يشكّل تاريخًا مبدئيًا أخذ إلهامه من المشروع الفلسفي الإفلاطوني. كما رأى أن الأسفار من التكوين إلى يشوع تتحدث عن تأسيس المملكة، بينما تتناسب أسفار القضاة وصموئيل والملوك لكتابات أفلاطون في **أطلنطس** – الدولة التي كان من الممكن أن تكون مثالية لولا

أن ملوكها حادوا عن الشريعة فقادوا إلى هلاكها.

• مُغنز ملّر (جامعة كوبنهاغن)

Mogens Müller

Professor, University of Copenhagen

When the Septuagint Came in from the Cold

– تناولت ورقة البروفسور الدنماركي مغنز ملر بالتحليل نسخة السبعونية، وهي النسخة اليونانية من العهد القديم، واسمها الأصلي «السبتواغنت»، تقول الأسطورة إن سبعين من رجال الدين اليهوذيين أنجزوها في القرن الثاني ق. م. في سبعين يومًا استجابة لطلب الحاكم بطليموس الثاني، علمًا بأن اسمها روماني، ويشار إليه بالأرقام الرومانية LXX، وتعني سبعين. ورأى المحاضر أن هذه النسخة تحوي في طياتها نصوصًا أقدم، ولم تعتمد اعتمادًا كاملاً على النص المسوري. ولأن أهل الاختصاص يرون أن السبعونية كُتبت خصيصًا ليهوذيي المهجر، خصوصًا في مصر، فمن الممكن الحديث عن لاهوت السبعونية الذي يشكّل الرابطة بين الكتاب العبري والعهد الجديد المكتوب باليونانية.

• مايكل سنغ (مخرج سينمائي)

Michael Singh

Michael Singh Productions

Los Angeles, Michael Singh Productions

Mythology's Role in USA's Intervention in the Middle East (Screening of 95-minute film "Valentino's Ghost").

– عرض المخرج السينمائي الأميركي مايكل سنغ فيلمه الوثائقي «شبح فلنتينو» الذي بلغت مدة عرضه ٩٥ دقيقة، وهو عن التدخلات الأميركية في الشرق الأوسط. وتلت ذلك مناقشة وصور نمطية غاية في السلبية كما تعرضها الأفلام ووسائل الإعلام/ التضليل الأميركية عن العرب والمسلمين، بينما تنشر الدعاية اللانقدية للدولة اليهودية وكل تصرفاتها، بما يقدم المسوغات لجميع الأعمال العدوانية تجاه العرب، من أفغانستان إلى العراق وفلسطين . . إلخ. هذا الفيلم مرشح لنيل جائزة الأوسكار، وقد أرسل لنا المخرج نسخة من فيلمه للاطّلاع.

• فِليب ديفز (جامعة شفيلد – المملكة المتحدة)

Philip Davis

Professor Emeritus, University of Sheffield

A New Biblical Archaeology

– إنه العالِم الإنكليزي الكبير، صاحب المؤلفات المهمة الكثيرَة عن تاريخ فلسطين القديمة، وكاتب عشرات المقالات التي أثارت كثيرًا من النقاش في أوساط علم نقد الكتاب التقليدي، ومن ذلك على سبيل المثال إعادة تأريخ ما يسمّى نقش حزقيا إلى العصر الحشموني الهنلستي، أي إلى القرن الثاني ق. م. لا إلى القرن السادس.

كان موضوع ورقة ديفز الدعوة إلى علم آثار كتابي جديد، حيث ركز فيها على خطورة الأعمال التنقيبية التي تمارسها الأوساط الآثارية الأصولية التي تعني في نهاية المطاف أن الآثار فقط هي الطرف الوحيد المؤهل لكتابة تاريخ فلسطين القديم. لذلك، طالب بمنح التحليل النصي مكانته التي يستحقها في البحث العلمي كي يتمكن العلماء من أهل الاختصاص من كتابة تاريخ هو أقرب ما يمكن إلى الحقيقة.

• ماغريت شتاينر (عالمة آثار هولندية مقيمة في مدينة لايدن – هولندا)

Margreet Steiner

Ph.D., Independent Scholar, Leiden, The Netherlands

From Jerusalem with Love

– كان موضوع ورقة عالمة الآثار الهولندية العالمية الصيت، والتي تحظى باحترام في أوساط البحث

الكتابي («من أورشليم، مع حبي»)، عن القدس القديمة (أورشليم/ إيلياء) وتاريخ التنقيب في تلك المدينة المقدسة والاتجاهات البحثية ذات العلاقة. وقد أكدت في ورقتها أن التنقيبات الأثرية في القدس حاليًا، ومنذ ما يزيد على قرن ونصف قرن، تشابكت مع الأوضاع السياسية والدينية والاجتماعية السائدة والمحيطة، وهي تمدنا بإشارة واضحة إلى الاتجاه السائرة فيه. ومن هذا المنظور، ترى عودة تسيد مدرسة التنقيب في مدينة القدس باستخدام الكتاب المقدس والمجرفة الاستعمارية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر. وهي تؤكد أن هذا المنطلق يتجاهل على نحو كبير العلاقات التبادلية والمعقدة بين محتوى النصوص ذات العلاقة والبراهين الآثارية. ومن المفيد لفت اهتمام القارئ إلى أن العالِمة الهولندية كانت ألّفت كتابًا عن آثار القدس في العصري الحديدي، اعتمادًا على مكتشفات الآثارية الإنكليزية كاثلين كنيُن، بيّنت فيه أن القدس لم تكن قائمة في القرن العاشر- منتصف القرن الثامن كمدينة مركزية، وهو ما يلغي صحة تأويلات النصوص الكتابية عن مملكة سليمان التوراة الموحدة.

• بريَن شمدت (جامعة متشغن، الولايات المتحدة الأميركية)

Brian Schmidt

Associate Professor, University of Michigan

Old and New at Kuntillet Ajrud: Circa 2013 CE

– اختار العالِم الأميركي برين شمدت، الأستاذ المساعد في جامَعة متشغن، موقع كونتلّا عجرود الآثاري الذي يأخذ شكل قلعة، والواقع في شمال شبه جزيرة سيناء، وقد اكتشفه أحد الآثاريين الإسرائيليين سنة ١٩٧٥، أي إبان خضوعها للاحتلال الإسرائيلي. المهم في النقش أنه مكتوب بعدة أبجديات، ليس أي منها باللغة المصرية القديمة التي عُثر عليها عادة في فلسطين. من ضمن الأمور المهمة التي ترد في تلك النقوش إشارتها إلى يهوه سامريا وزوجه عشيرت، أي إن إله التوراة كانت متزوجًا من إلهة، ولم يكن إله يهوذا وإنما المملكة المعادية المفترض أن مركزها وقع في شمال جبال فلسطين الشرقية، بالقرب من مدينة نابلس.

• إنغريد هيلم (جامعة كوبنهاغن)

Ingrid Hjelm

Associate Professor, University of Copenhagen

Lost and Found? Israelite Cult on Mt. Gerizim in the Fifth Century BCE

– تُعتبر العالمة الدنماركية إنغريد هيلم، الأستاذة المساعدة في كلية اللاهوت بجامعة كوبنهاغن، المرجع العالمي الرئيس بشأن مملكة إسرائيل، ولها كتاب مرجع عن الموضوع. كان موضوع ورقتها الاكتشافات الأخيرة في جبل جرزيم بالقرب من نابلس ،وعلاقتها بالغزو الفارسي لفلسطين، وبما يرد في طقوس في سفر اللاويين ١-٧.

• مانول بفو (جامعة لا بلاتا الوطنية - بوينس آيرس، الأرجنتين)

Manuel Pfoh

Lecturer, Ph.D., National University of La Plata & National Research Council, Argentina

From the Search for Ancient Israel to the History of Ancient Palestine

– أعطى العالِم الأرجنتيني مانول بفو ورقته عنوانًا دالًا هو «مَن البحث عن إسرائيل القديمة 'بني إسرائيل' إلى تاريخ فلسطين». وركز محاضرته على التغيرات التي شهدها علم نقد الكتاب، ولخّصها في نقاط ثلاث أسهب في شرح كلٍّ منها، وهي: تفكيك علاقة القصص التوراتي بالتاريخ القديم وعودته إلى مجال التأويل الفكري؛ إعادة

النظر في تأريخ القصص التوراتية ونقلها من العصر الحديدي إلى العصور الفارسية والهلنستية أو الإغريقية – الرومانية؛ تراجع الاهتمام بتاريخ بني إسرائيل لمصلحة البحث في تاريخ فلسطين القديم.

• توماس تومسون (جامعة كوبنهاغن، الدنمارك)

Thomas L. Thompson

Professor Emeritus, University of Copenhagen

Ethnicity and a Regional History of Palestine

– خصص العالم الكبير توماس تومسون محاضرته للحديث عن انشغاله الحالي، مع آخرين، في إعادة صوغ كتب مقررات الدراسات العليا الفلسطينية، وإعادة كتابة تاريخ فلسطين في العصور السابقة للفتوحات الإسلامية وإرثها الثقافي. وفي عرضه هذا، تطرق إلى المشكلات والتعقيدات المرافقة لمثل هذا العمل، والطبيعة الحساسة للنقاط ذات العلاقة، بما يسمح بإعادة كتابة تاريخ البلاد لما هو في مصلحة العلم.

• إيلان بابِه (جامعة إكستر – المملكة المتحدة)

Ilan Pappe

University of Exeter

We Do Not Believe in God, but He Promised Us Palestine! Zionism and the Bible

– اختار العالم الإسرائيلي إيلان بابه المقيم في بريطانيا، وصاحب العديد من المؤلفات التي استفزت العدو الصهيوني مؤسسة ومجتمعاً، ومنها **التطهير العرقي في فلسطين وخارج الإطار** المتوافران بالعربية وبلغات أخرى، موضوع سوء استخدام الكتاب المقدس لدعم المشروع الصهيوني في فلسطين. وقد بيّن في محاضرته أن كتاب اليهودية والمسيحية المقدس، استُخدم من البداية لتسويغ تجريد الفلسطينيين من ممتلكاتهم في بلادهم ووضع تاريخها بما يخدم مصلحة برنامج استعماري.

• راز كلتر (جامعة هلسنكي – فنلندا)

Raz Kletter

Docent, University of Helsinki

Israeli Archaeology and the Deserted Villages

– كان عنوان ورقة العالم الفنلندي راز كلتر «الأركيولوجيا الإسرائيليةَ والقرى المهجورة أو المهملة»، وعاد فيها إلى حادثة جرت سنة ١٩٦٤، عندما قدّم طالب علم آثار «بريء» إلى يغال يادين وثيقة نادرة لأنها تمس مصير أربعمئة قرية فلسطينية هُجّر أهلها في النكبة، واقترح استخدام تلك القرى للمقارنة بالتدمير الآثاري قائلاً: التدمير يتم أمام أعيننا. وعلى الرغم من أن الاقتراح لم يؤخذ به، فأنه نُفّذ، فجرى ، وفق كلتر، تحديد مئة قرية بأنها تستحق الحفاظ عليها كونها قديمة، بينما تم العمل على تدمير القرى الباقية التي وصِفت بأنها تعود إلى عصور متأخرة. وكان الهدف من محاضرة كلتر مساءلة علماء، يُفترض أنهم وطّدوا حياتهم للبحث والتنقيب المعرفي لكنهم دعموا عملية تدمير مبرمجة لحضارة متأخرة، مدّعين في الوقت نفسه الأمانة العلمية!

• فلمنغ نيلسن (جامعة غرينلاند، الدنمارك)

Flemming A. J. Nielsen

Associate Professor, University of Greenland

New Children of Abraham in Greenland—the Creation of a Nation

– قال العالم الكتابي من غرينلاند في ورقته إن اتضاح كونَ القصص التوراتية أدبًا وليس تاريخًا يحرض العلماء على البحث في جذورها وأصولها، وفي العلاقة بالعصور الفارسية والهنلستية،

مستخدمًا تاريخ بلاده، جزيرة غرينلاند، لعقد مقارنة موازية بين التاريخيين، ولذا أعطى ورقته عنوان: «أبناء إبراهيم الجدد في غرينلاند - خلق أمّة».

• آنِ كاترينِ دِ هِمّر غودمِ (جامعة كوبنهاغن، الدنمارك)

Anne Katrine de Hemmer Gudme

Professor (MSO), University of Copenhagen

Yahwistic Worship in Ancient Palestine: What if the Hebrew Bible is a Minority Report?

- ذكّرت العالمة الدنماركية بأن الفكرة التي تقول إن ديانة بني إسرائيل كما ترد في النصوص الكتابية هي نفسها التي كانت سائدة في فلسطين العصر الحديد، كانت قائمة بديهيًا وحتى وقت قريب. وهي ترى أن اعتماد ذلك قاد إلى وضع معادلة الديانة الشعبية في مقابل الديانة الرسمية التي دعا إليها أنبياء التوراة والتثنويين، بينما كانت الأولى، المحرمة في التوراة، ديانة المنشقين والأجانب والنساء . . إلخ. وقالت البرفسورة آن كاترين غودم إنه نشأ في الفترة الأخيرة تيار تجديدي يعكس الأمر ويرى أن الديانة التي دعا إليها أنبياء التوراة وتثنوييها كانت ممارسات الأقلية، بما يعني بالضرورة إعادة تركيب اليَهْوية والنظر إلى الكتاب العبري على أنه تقرير الأقلية!

• ترين بيُرننغ هسلبلخ (جامعة كوبنهاغن، الدنمارك)

Trine Bjørnung Hasselbalch

Post. Doc., University of Copenhagen

Sociolinguistic Perspectives on the Hebrew Bible as Memory Work: Seeing Redactional Work as Entextualization

- تؤكد هذه العالمة الدنماركية المعارف المثبتة بأن محرك الروايات التي يسردها العهد القديم لم يكن ببساطة حوادث حقيقية وأوضاعًا وتطورات تاريخية؛ فتفكيك النصوص يوحي بعلاقات مركّبة ومعقدة بين العمل الذي تم تحريره على يد التقليد «المحرر» ضمن بيئة محددة أخذ في الاعتبار أمورًا ليست تاريخية. فالتقليد «المحرر» استخدم المواد التي توافرت لديه، شفوية أكانت أم خطية، وأهمل بعضها، ليس فقط لكتابة تاريخ لكن أيضًا لتحديد الهوية عبر إقحام تاريخ في عمله.

• جِم وِست (كلية اللاهوت كوارتز هِل - كاليفورنيا، الولايات المتحدة الأميركية)

Jim West

Adjunct Professor, Quartz Hill School of Theology

Whose Mythic, Rhythmic, Theological and Cultural Memory is it Anyway?

- خصص العالِم الأميركي جم وست ورقته للحديث في أعمال كلٍّ من تومسون وكيث وايتلام ونيلز لمكه وفيليب ديفز، وتأثرها بالأبحاث الكتابية ومدى فائدتها في الأبحاث من جهة، وتأثير أخذ الكنيسة بها من جهة أخرى.

• مارتِن إرِنزفِرد (جامعة كوبنهاغن، الدنمارك)

Martin Ehrensvärd

Associate Professor, University of Copenhagen

The Contemporary Debate over Historical Linguistics

- لاحظ العالِم الدنماركي هذا أن النقاش بين الاتجاهين المحافظ والتجديد بخصوص إمكان تأريخ النصوص الكتابية لا يزال مستمرًا وخاضعًا للجدل، وأكد في الوقت نفسه أن النقاشات السابقة للأطروحات الجديدة أو التجديدية كانت تؤخذ على أنها الكلمة الفصل في هذا الخصوص. لكن الوضع تغير الآن، وكثير من أهل الاختصاص ما عادوا مجبرين على تبنّي النظرة

المحافظة. لذا، خصص المحاضر ورقته للحديث في النقاط الرئيسة.

• غريغوري دودنا (باحث مستقل، بِلّنغهَم، واشنطن، الولايات المتحدة الأميركية)

Gregory L. Doudna

Dr. Theol., Independent Scholar, Bellingham, Washington

Recent Developments in the Dating of Text Deposits in the Caves of Qumran and the Stabilization of the Hebrew Biblical Text

– خصص دودنا ورقته لتحدي الرأي القائل إن النص التوراتي المأخوذ به حاليًا تم تثبيته في العصور القديمة، ورأى أن التثبيت النهائي تم في عصر حرد العربي، أي الوالي الروماني هيرودس (٧٤ ق. م. – ٤ م.).

• يسبر هغنهافِن (جامعة كوبنهاغن، الدنمارك)

Jesper Høgenhaven

University of Copenhagen:

Canon Formation, Canonicity, and the Qumran Library

– صرف العالِـم الدنماركي هذا وقته للحديث عن كيفية تثبيت شرعية النصوص التوراتية، بالعلاقة مع كتابات يوسفوس فلافيوس ولفائف خربة قمران.

• زياد منى، باحث وناشر – قَدْمُس للنشر والتوزيع، دمشق، بيروت

Ziad Mouna

Dr. Phil., Author and Publisher, Cadmus Press, Damascus, Beirut

Arab Academics and Biblical Studies

– كان زياد منى الباحث العربي الوحيد الذي دُعي إلى المشاركة في المؤتمر، واقتُرح عليه الحديث عن مساهمة العرب في الأبحاث الكتابية. وهو لم يتمكن من المشاركة في المؤتمر شخصيًا لأسباب خاصة، لكن ورقته قرأها توماس تومسون بالنيابة عنه.

تحدث زياد منى في ورقته عن ريادة كتاب كمال الصليبي **التوراة جاءت من جزيرة العرب** الذي ظهر أولاً باللغة الإنكليزية ثم بترجمة ألمانية وأخيرًا باللغة العربية. ثم عرّج على الأثر الذي أحدثه نشر توماس تومسون كتابه **تاريخ بني إسرائيل: من المصادر المكتوبة والآثارية** (صدر عام ١٩٩٢)، ودراسة المتحدث في قسم اللاهوت في جامعة همبلدت لكتابة رسالة الأستذة، وكان عنوانها «معضلات تعريف مواقع توراتية – جغرافية في فلسطين وعلاقاتها بجنوب غربي جزيرة العرب»، ثم تأسيسه دار قدمس في دمشق وبيروت، ونشره عدة كتب، منها **مصر وبني إسرائيل في عسير** الذي أثار موجة جديدة من الاهتمام، و**بلقيس**.

وعند الحديث في الموانع التقنية التي تواجه البحث العلمي في هذا المجال، قال زياد منى إنه حاول العثور على مراجع ملائمة، لكن من دون جدوى. وختم بأنه لا بد من تأكيد أن بحاثة عربًا يدرسون ويدرِّسون في الغرب أولوا جوانب أخرى من الموضوع اهتماماتهم، وخص بالذكر أعمال الدكتورة نادية أبو الحاج وكتابها المهم **حقائق على الأرض**، والدكتورة زينب البحراني وكتابها الفذ **نساء بابل**، وأعمال الدكتور محمد مرقطن، الإبيغرافي الذي يعيش حاليًا في هايدلبرغ بألمانيا، وقد نشر أخيرًا نحو خمسمئة نقش سبئي وأعمالًا أخرى مرتبطة بأسماء مواقع فلسطينية.

النقاشات الرئيسة: اختلافات وتناقضات واتفاق

أجمع التقويم العام الذي أقره المشاركون كافة في المؤتمر على أن المؤتمر كان بنّاءً وعلميًا بامتياز. وعلى الرغم من أن العديد من المشاركين كانوا يحملون أفكارًا متناقضة، فإن النقاشات التي تناولت كل ورقة كانت علمية بصورة بحتة، ولم تؤثر في سير المؤتمر أو عمله أو في العلاقة بين المشاركين.

المحاضرة الافتتاحية التي قدمها جاك ساسون على مدى نحو ستين دقيقة كانت جوهرة، وفق وصف العديد من العلماء الحاضرين؛ فقد تحدث مطوّلًا عن ماري ومعارفنا العلمية عن تفصيلات الحياة فيها، من العلاقات بين مكوّنات المجتمع وأعمال الحفر والصيانة والتجارة ومؤامرات القصر والنزاعات بين الفلاحين حول مياه الري . . إلخ. وبيّنت محاضرة العالم الأميركي إمكانية علم الآثار في تقديم صورة مسهَبة عن الحياة في مواقع أثرية يصل عمرها إلى أربعة آلاف سنة.

ومن المهم الإشارة مجدّدًا إلى محاضرة إيلان بابِه الذي كرر دعوته إلى التخلي عن المشروع الصهيوني كونه فاسدًا ومفسدًا، واستبدال الدولة الفلسطينية الموحدة بما يقال عن حل الدولتين.

وأثرى العالِم الإسرائيلي راز كلتر موضوعة زميله بابه بإيضاح أن الأركيولوجيا الإسرائيلية مسؤولة عن تدمير آثار أكثر من خمسمئة قرية فلسطينية، مؤكدًا في الوقت نفسه أن علماء الآثار المشاركين في مسح الآثار العربية في فلسطين يفتقرون إلى الأمانة العلمية.

وأثنى المشاركون جميعهم على أوراق العالمات، من دون تخصيص ورقة محددة، لكن ممّا لا شك فيه أن ورقة الهولندية مارغريت شتاينر كانت الأكثر إثارة، نظرًا إلى خبرة صاحبتها الطويلة في مجال التنقيب الأثري الميداني في القدس.

خُتم المؤتمر بعرض فيلم مايكل سنغ الوثائقي «شبح فالنتينو» الذي فاز بجائزة فيينا لأفضل فيلم وثائقي لسنة ٢٠١٣. موضوع الفيلم هو نقد الصورة النمطية التي ترسمها وسائل الإعلام الأميركية الرسمية وغير الرسمية تشهيرًا بالعرب وبحضارتهم، ودعمًا لسياسات إسرائيل العنصرية. ومن الجدير بالذكر أن الفيلم مرشح لنيل جائزة الأوسكار.

الهوامش

1 Changing Perspectives in Old Testament Studies Past, Present and Future.

٢ هذه الترجمة العربية الحرفية للمصطلح Biblical Studies, Biblical Criticism, Old Testament ‘OT’ Studies, OT Criticism ... إلخ. والمقصود هنا ليس نقدًا بالمعنى السلبي وإنما التحليل والتفكيك، وهو المعنى الدقيق للمفردة اليونانية الأصل. يُعنى هذا الحقل العلمي بالبحث في تاريخ المشرق العربي منذ أقدم العصور، وبالتالي بكل جوانبه التي تضم اللغات القديمة والجغرافية والتاريخ وإبداعاته الفكرية، بما في ذلك ما ظهر فيه من أديان . . إلخ. لذا فإن العمل فيه يتطلب معارف علمية واسعة تضم طيفًا واسعًا من المواد، ومنها على سبيل المثال معرفة اللغات القديمة من سومرية وأكادية وأشورية وبابلية وبابلية جديدة ومصرية قديمة وآرامية وقبطية ويونانية ولاتينية وعربية وعربية جنوبية (المسند)، وغيرها من لغات الأقوام التي قطنت جزيرة العرب، إضافة إلى لغة التوراة التي تُعرف خطأً بأنها عبرية. لذلك، فإن الخبراء في هذا المجال ذوي الصيت والتأثير العلمي العالمي قلة قليلة، وأقل منهم من يغامر في خوض هذا العلم الذي يُعرف بأنه «عش الأفاعي» أو «عش العقارب» لأن أي خطأ يرتكبه العالم الباحث يصيب منه مقتلاً، علميًا طبعًا. ونظرًا إلى هذه التشابكات الهائلة، فمن غير الضروري تأكيد مدى التأثير الشخصي الديني والسياسي في هذا المجال العلمي، والذي قد يقود صاحبه في اتجاه معيّن.

3 Thomas L. Thompson, Early History of the Israelite People - From Written and Archaeological Sources.

٤ «التوراة» أو «العهد القديم»، وهما اسمان مجازان لاهوتيا المنطلق، ولذا وضعنا كلًّا منهما بين مزدوجين. ومن المهم التذكير بأن «التوراة» لا تذكر لغة قومها بأنها عبرية، بل تطلق عليها مرة صفة لسان كنعان ومرة أخرى شفة كنعان.

٥ الدراسات الكتابية تشير إلى قوم التوراة باسم Israelite، وقد رأينا وضع الرسم القرآني للاسم بدلاً من المعمول بها حاليًا في الصحافة لتمييزه من سكان الكيان الصهيوني. أمّا استخدام «إسرائيل القديمة» فيوحي بوجود رابطة بين الطرفين، وهو أمر مرفوض وغير صحيح علميًا بأي حال من الأحوال.

synonyms for an increasing number of concepts, objects, and products becomes palpable. In its quest to meet this challenge, the Arabic language is mobilizing its available traditional methods in order to create new lexicographic units, which, if necessary, can be complemented by a number of innovative techniques. Specifically, this study examines how the Arabic language deals with specific aspects of the "term" in its most controversial dimensions, such as abbreviated terms, letter-numerical constructions, mixed linguistic units, metaphors, alliterations, and similes. The study also discusses methods to invent new roots from borrowed Arabized terms.

An Introduction to the Skopos Theory by Hans Vermeer and Katharina Reiss

Lisa Roth

The Skopos theory is considered one of the most controversial methodologies in the field of translation studies. The debates that have been stirred by this theory within translation studies cannot be traced without first examining their current state and linking them to the history of the theory's emergence. To this end, this paper mainly focuses on the history and the evolution of translation studies in Germany, as well as other specific approaches. Following an explanation of the main concepts and aspects of the Skopos theory, Roth focuses on the work of Katharina Reiss and Hans Vermeer, and links their work to other authors. After offering a short introduction to the evolution of the Skopos theory, Roth also offers a critique of the theory.

Narration as an Object of Cultural Studies

Idriss al-Khadrawi

This study seeks to discuss the contribution of cultural studies to an open-ended criticism based on new assumptions that view literature, novels specifically, as a cultural practice that requires the ability to connect with the unknown hiding behind the sign. In addition to a focus on the specificity of the text as an aesthetic linguistic discourse, this needs an awareness of the wider cultural framework in which it is taking place in order to clarify the text and reveal the inherent modalities within it. The tools and the concept of literary discourse in this type of cultural analysis are based on the critical works of Edward Said, viewed as one of the most notable cultural critics to greatly enrich the field of cultural studies. Thus, the author notes how Said's use of contrapuntal reading to deconstruct the structures of imperialism and the national resistance that opposes hegemony, as well as the reflection of the modalities of hegemony and resistance in culture, is not merely a new tool for interpreting literature. It is, in fact, a wager on seeking a third space that is defined as a horizon for pluralism, dialogue, and human enrichment.

The Constitutional Question and the Problem of Democratic Transition: The Moroccan Case

Jawad al-Raba

Building a state on the basis of good governance leads to both the edification of the pillars of a good society, and the enshrining of virtue in it. The state is the primary platform upon which the social structure stands. It shapes and forms millions of human beings in their appearance and in their essence. However, democratic transition should not be viewed from a singular perspective to consist solely of the drafting of a democratic constitution and the establishment of institutions. Action should take place within the equation of balance and agreement between the political realm and the social realm; the social constituents in any state provide the objective circumstances needed for the building of democracy. The study of democracy in its political dimension remains lacking if made in isolation from the analysis of its social content. In this vein, al-Raba provides an investigation into the constitutional question and the problematic of democratic transition, and roots his analysis on the Moroccan case.

ABSTRACTS

Rousseau in Arabic: Between Clarity and Opacity in Text

Albd al-Aziz Labib

Through an examination of the translation of Rousseau into Arabic, this study addresses the question of translation in its entirety. The importance of this study lies in its focus on the translation of French works, particularly since the French language was among the first European languages to be encountered by the pioneers of the linguistic, literary, and intellectual renaissance in Arab countries. Moreover, Rousseau was among the first Western figures to be widely read in the Arab world, which led his language to be adapted to Arabic, his symbolisms to Arab symbolisms, and his thought to Arab thought and culture. The study primarily focuses on Rousseau's *The Social Contract, Discourse on the Origin of Inequality,* and *The Confessions.*

Standard Amazigh: Between the Invention of a New Language and the Manufacturing of Ideological Illusion

Mohammad al-Koukhi

This study begins with a historical introduction of the evolution of the "Amazigh question" from the late 1960s to the present, and its role in shaping an individual's consciousness, culture, history, identity, and awareness of self and surrounding. For some, the Amazigh language has become the essence of the entire Amazigh question. This paper discusses the controversies surrounding the language and the complexities embedded in the question of linguistic identity for the population of the Greater Maghreb. This study is an endeavor to answer questions such as: is Amazigh a single language with different dialects, or is it composed of multiple and different languages that are bound by common traits? Can we even speak of a unified Amazigh language in the context of the great linguistic diversity characterizing the Greater Maghreb? What is behind the oft-repeated calls to standardize and regulate this language in preparation for its unification?

The Phenomenon of I'rab: Between Linguistic Conventions and Relations of Proximity

Abd al-Nabi Hamani

This study attempts a detailed discussion of the phenomenon of *I'rab* (conjugation) between linguistic conventions and relations of proximity through three levels: *I'rab* and linguistic conventions, *I'rab* and normative linguistic interaction, and *I'rab* and the task of communication and expression. The paper argues that the phenomenon of *I'rab* is related to the two poles of clarification and revelation—clarifying the phonetic signs and revealing the linguistic conventions—in order to fulfill the "manifest" and the "immanent" needs of the speaker, in accordance with the traditions and norms that govern the laws of linguistic communication between this speaker and the listener. The *I'rab* phenomenon has become rooted in the Arabic language, which means that it did not content to stay faithful to the origins, but went beyond that to investigate the codes of speech by referring phonetics to laws and purposes; thus, the Arabic language is proof of the academic theory that is based on the duality of the conjugated language and the mental structure. In order to employ it in a manner that best serves the Arabic language and its future prospects, this study argues that the *I'rab* phenomenon is specific to the Arabic language *par excellence* and that it is not only in need of further investigation, but also a rethinking.

Arabic Terms: Between Adaptation and Innovation

Elias Yousif

The Arabic language faces increasing pressure to keep up with accelerating scientific and technological discoveries. This is especially noticeable on the level of terms, as the need to find